


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
·LIBRARIES·
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES·SCIENTIA·VERITAS
1817





AUSGEWÄHLTE KLEINERE

SANSKRITPHILOLOGISCHE SCHRIFTEN.



KLEINERE

SANSKRITPHILOLOGISCHE SCHRIFTEN

VON

THEODOR BENFEY.

AUSGEWÄHLT UND HERAUSGEGEBEN

VON

ADALBERT BEZZENBERGER.

DER GESAMMELTEN KLEINEREN SCHRIFTEN THEODOR BENFEY'S
ERSTE ABTEILUNG ZWEITE AUSGABE.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD.
1894.

I.

Devîmâhâtmyam (Deviae majestas). Markandeyi Purani Sectio. — Edidit, Latinam interpretationem, annotationesque adjecit **Ludovicus Poley**. Berolini impens. Ferd. Dümmler. 1831. Typp. Academm. XIII, 133 (4).

(Wiener) Jahrbücher der Literatur, 1833, LXIV 101.

— — Das Gedicht erschien zuerst 1813 in Calcutta in **114** einer Ausgabe, in welcher weder Übersetzung, noch Erklärung oder Wortabtheilung das Verständniss einigermassen erleichtert, so dass sie wenig oder gar nichts mehr als ein Manuscript ist. Diese Edition ist die Hauptquelle des vorliegenden Textes. Doch stand Hrn P. noch ein Berl. Cod. C, welcher das Mârkaṇḍeya-Purâṇam ganz enthält, zu Gebot, und ein Hrn Bopp gehöriger, B bezeichnet, in welchem nur das hier herausgegebene Stück ist. Hr Rosen verglich ausserdem in London einiges, und theilte dem Hrn | Herausg. Bemerkungen mit. **115** Rücksichtlich der Kritik selbst schreibt dieser: p. XIII. Sed timendum fortasse ne ab nonnullis vituperemur quod non saepius in critica arte factitanda majorem curam posuimus, und leugnen lässt sich nicht, dass er etwas sorgsamer hätte sein können. Eine Würdigung der Quellen des Textes theilt er nicht mit. Um dies einigermassen zu ergänzen, bemerken wir: der Cod. C stimmt grösstentheils mit der Ed. Calc.; B weicht dagegen sehr häufig ab; keineswegs aber zu seinem Vortheil. Man vgl. die Varianten zu I. 7^a, 9^a, 11^a, 12^a, 33^a, 38^a, 55^b, 59^b, und die meisten übrigen. Es scheint sehr häufig, als habe der Rec. dieses Textes nicht bessere Lesarten anderer Hdss. aufgenommen, sondern, wo ihm der Text missfiel, selbst fabricirt. Man betrachte I. 9^a, 11^a, 12^a, 20^a, 24^b,

26[a], 37[a], 44[a], 55[b]; IV. 1; V. 57[b]; VIII. 52[b] [1]. Diese Betrachtungen machten mich gegen die Aufnahme von Lesarten aus diesem Codex sehr zweifelhaft, und die der Ed. Calc. vom C bestätigte scheint mir an den meisten Stellen gegen die von Hrn P. aus B aufgenommene zurückgerufen werden zu müssen. Prüfen wir des Beispiels wegen die ersten.

I. 19[a] hat Hr P. *svajanair* aus B. Der Cod. C und Ed. Calc. haben *ca dhanair*. Letztere Lesart böte wörtlich folgende Übersetzung: Und der Schätze beraubt, nach dem durch Frau und Kinder Weggenommensein des Schatzes ging ich in den Wald, verstossen von meinen Blutsfreunden. Hr P. übersetzt seine Lesart: Derelictus a familia, uxore et filiis, ereptis mihi divitiis, silvam ingressus sum dolore affectus destitutusque ab amicis-et cognatis. Hiernach ist er also derelictus a familia, uxore et filiis und destitutus ab amicis et cognatis. An und für sich liesse sich nun zwar ein Unterschied zwischen Familie und Verwandten, selbst wenn die Frau und Kinder nicht mit zur Familie gerechnet werden sollen, denken; es müssten nämlich die Diener sein; allein bei einem Waisjas (Mann dritter Klasse) wäre diese Unterscheidung schon etwas gezwungen; dass aber hier *svajanair*, selbst wenn es die richtige Lesart wäre, nur Verwandter bezeichnen könnte, folglich tautolog mit *âptabandkubhiḥ* wäre, beweist die Correlativstelle in dem folgenden Slokas. In jenem nämlich beklagte er sich über diejenigen, welche ihm Böses gethan; in diesem sagt er: und doch könne 116 er sie nicht vergessen; | hier werden als solche aber nur aufgezählt: Familie (hier gerade *svajanâs* genannt), Frau und Kinder. Die Gesetze des Parallelismus fordern aber, dass im ersten Slokas nicht mehr als im zweiten erwähnt werden; dieses ist denn auch der Fall, wenn die bestrittene Lesart des B *svajanair* der des Cod. C und der Ed. Calc. Platz macht; alsdann entspräche *svajanânâm* im zweiten Sl., *âptabandhubhiḥ* im ersten. Ein andrer Grund, weswegen ich der aufgenommenen Lesart nicht beistimmen möchte, liegt darin, dass sich

[1] Vielleicht sind hier auch — worüber jedoch erst genauere Kenntniss dieses und der übrigen Puranen entscheiden könnte — zwei verschiedene Recensionen, wie im Râmâyaṇa und selbst Mahâbhârata; aber selbst dann dürfte der Herausgeber nicht beide mischen.

der Waisja viel zu milde über seine Frau und Kinder ausgedrückt hätte. Diese haben ihn nicht blos verlassen, sondern aus verruchter Habgier seines Vermögens beraubt; hierauf liegt der Accent, und die von uns gebilligte Lesart drückt es mit der höchsten Emphase aus: Meines Vermögens und zwar durch Frau und Kinder meines Vermögens beraubt; die Wiederholung des Wortes *dhanam* sieht man ist hier von höchster Bedeutung. — Wie die Lesart des B entstand, ist übrigens leicht zu enthüllen. Einerseits missfiel dem Verfertiger derselben die Wiederholung des Wortes *dhanam* in einem und demselben Verse; andererseits schien ihm der strengeren Correlative wegen das Wort *svajanas* wie im zweiten, so auch im ersten Sl. vorkommen zu müssen. Was die Übersetzung des *âptabandhubhiḥ* anlangt, so spricht gegen die des Hrn P. die Correlative; wären Freunde im ersten Sl. vorgekommen, so wären sie auch im zweiten erwähnt. Mir scheint dieses Compositum nicht Dvandva, sondern Karmadhâraya; *âpyam* in der Bedeutung von *bandhu* ist Spec. Rig-Vedae ed. Ros. p. XVI; so ist *âptabandhu* wol ein naher Verwandter, welches den *svajanais* eigengeschlechtigen sehr gut entspräche (vgl. auch Bopp zu Nal. 2. Ausg. V, 26[a], N. 64).

Eine zweite Lesart der Art ist im dreissigsten Sl. Hr P. hat aus B *gatarâjyasya* aufgenommen; Ed. Calc. u. C haben *mamarâjyasya*. Hr P. übersetzt seinem Texte gemäss so: studium est regni privato vel in omnes ejus partes, sapientis tam, quam inscii. In dieser Allgemeinheit umfasst dieser Gedanke sämmtliche Exkönige zugleich. Vgl. wir den folgenden Sl., wo vom Waisjas die Rede ist, und welcher beginnt: „Und auch dieser .... ist noch voller Liebe", so können wir dieselbe specielle Beziehung, welche hier herrscht, auch beim König zu erwarten berechtigt sein; hierauf weist auch das dem fraglichen Slokas Vorhergehende hin, nach Hrn P.'s Übersetzung explica mihi quod dolori sit meo animo. Übersetzen wir nun den Sl. nach der Calc. und C-Lesart, so wird diese Forderung vollständig befriedigt: studium est (mei) regni vel in omnes | etc., jetzt erst wird aber auch der Sinn der 117 Genitive *jânato 'pi yathâ 'jñasya* klar, welche nach Hrn P.'s Übersetzung völlig überflüssig wären; denn was würde das Bedeutendes heissen, sowol ein kluger als ein dummer Exkönig bekümmert sich um sein verlornes Reich? Wozu

der Zusatz? — Jetzt aber beziehen sie sich auf den König selbst, und werden höchst bedeutungsvoll: regni mihi studium est tam scienti quam nescienti, mit Wissen und wider Wissen stets muss ich an mein Reich denken. Dieser Beisatz erläutert das im vorigen Sl. vorkommende *svacittâyattatâm vinâ* (sine propriae mentis capacitate), nach Hrn P. periphrastisch: ohne dass ich meiner Gedanken mächtig bin.

Eine dritte Stelle ist Sl. 34^b. bei Hrn P. nach B:

vishayâç ca mahâbhâga yânti cai 'va pṛthak pṛthak.

Cod. C weicht nur in sofern ab, dass er Singulare hat *vishayas — yâti* und *evam;* wörtlich übersetzt lautet es: und das Erkennbare (die Erkennbaren B) . . . geht (gehn B) und wahrlich u. s. w.; das eine und ist hier entschieden überflüssig; *ca* ist gleich dem lateinischen *que*; wer könnte aber sagen: sensibileque — itque. Allein selbst hiervon abgesehn, welcher Zusammenhang ist in dem Ganzen? Zuerst sagt der Weise: Jedes Belebte hat Erkenntniss des Sinnlichen; dann folgt der fragliche Vers, von Hrn P. übersetzt: res sensibus obnoxiae — accedunt etiam singulae singulae; dann folgt: Einiges Lebende ist blind bei Tage, anderes bei Nacht; anderes sieht eben so gut bei Tag wie bei Nacht. Welcher Zusammenhang zwischen diesem und dem erst vorhergehenden: Das Sinnliche kömmt einzeln. In dem letzten Theil des Satzes werden augenscheinlich die Verschiedenheiten des Erkenntnissvermögens bildlich dargestellt. Hieraus dürfen wir folgern, dass in dem bestrittenen vorhergehenden Satz etwas dem Ähnliches gesagt sei; auf dieses weist auch *pṛthak* hin, welches seorsim eigentlich bedeutet; eben so die beiden *ca* (que). Wenden wir uns nun zur Calcuttaer Lesart, so nähert sich diese jener Voraussetzung schon sehr; sie lautet: *vishayaç ca — jâtiç ca.* Hier ist das doppelte *ca* schon gerettet, und *pṛthak* in der Bedeutung diversae. Vgl. III, 13: et sensibile et genera sunt diversa; so wurde schon hier eine Verschiedenheit ausgedrückt, wie sie in dem folgenden Slokas ausgeführt wird. Was soll jedoch nun *jâtiç* bedeuten? Dieses wird sich aus einer schärferen Gegeneinanderstellung des Inhalts ergeben: der König hatte seine Rede mit den Worten geschlossen: woher kömmt es, dass ich 118 und | der Waisjas, wir, die wir doch *jñâninas*[1] (erkennend)

[1] Wir bemerken hierbei, dass des Hrn Vfs. Übersetzung durch prudentes völlig unrichtig ist.

Menschen sind, hierin der *moha* (Verwirrung, Irrthum) so sehr verfallen sind, als wären wir *vivekândhâs* (blind im Erkennen, erkenntnisslos, Thiere); darauf antwortet denn der Weise: Die Erkenntniss an und für sich gehört allem Lebendigen — also Menschen sowohl als Thieren; hierdurch wird also der König vor der *moha* nicht geschützt; denn sonst müssten es ja auch die Thiere sein. Dann folgt der bestrittene Vers, welcher den Unterschied angibt. Verschieden aber sind nur die Dinge, die erkannt werden, und die genera (augenscheinlich animantium *jantoḥ*), welche erkennen.

Mir fiel zuerst ein, ob nicht vielleicht die sehr leichte Verwechslung von *j* und *jñ* vorgekommen sein, und *jñâtiḥ* ursprünglich gestanden haben möchte, welches in der Bedeutung von γνῶ-σις genommen, den Sinn gäbe: unterschieden aber ist das Erkennbare und die Erkenntniss, nämlich bei der gesammten organischen Welt (*jantuḥ*).

So viel vom Verhältniss des Cod. B zu Cod. C und Ed. Calc. Mögen diese Fälle, die ich leicht gar sehr vermehren könnte, den Hrn Verf. vermögen, bei einer folgenden Ausgabe die Lesarten dieses Codex einer genaueren Revision zu unterwerfen. Um jedoch mit diplomatischer Sicherheit entscheiden zu können, sind noch Collationen mit andern Hdss. nothwendig.

Indem wir uns nun von der Kritik zu den Mitteln wenden, welche der Hr Herausgeber angewandt hat, um das Verständniss zu erleichtern, bemerken wir zuerst, dass er mit höchster Sorgsamkeit die Wörter nach den Grundsätzen abgetheilt hat, wie sie Bopp in seiner zweiten Ausgabe der Grammatik aufgestellt. Seit der Zeit ist dieser wieder einen Schritt weiter gegangen, indem er den Anusvâra am Ende der Wörter stets in seinen eigentlichen Nasal verwandelte, ein Schritt, welcher, so consequent er aus dem Ganzen folgt, doch für den Anfänger manche Schwierigkeiten mit sich führen wird.

Das zweite dieser Mittel ist eine Übersetzung. Gerne erkennen wir die Schwierigkeiten an, mit welchen der Hr Verf. als erster Bearbeiter zu kämpfen hatte; doch müssen wir gestehen, hier hätten wir etwas mehr Sorgfalt gewünscht. Es sei uns erlaubt, einige Stellen hervorzuheben; die von uns früher übersetzten oder berührten übergehen wir hier natürlich.

I, 36[a]. Percipiunt homines veritatem: *satyam* ist hier adverbium und heisst revera; „in der That, die Menschen 119 ha-|ben Erkenntniss; kein Wunder; haben sie doch alle Thiere“. S. oben Bem. zu I, 34.

I, 48[b] *utpanne 'ti tadâ loke sâ nityâ 'py abhidhîyate* hat Hr P. übersetzt: exorta sic tunc in mundo illa aeterna etiam consideratur. Dies gibt gerade den umgekehrten Sinn: *api* dem Worte, wozu es gehört, nachgesetzt, ist so viel wie quamvis; wie sich sogleich an einem noch schöneren Beispiel zeigen wird: die Stelle heisst demnach: Obgleich sie ewig ist (was schon im 47. Sl. gesagt), so wird sie doch so in der Welt entstanden (zu sein) (sich manifestirt zu haben) erzählt; ewig wird sie nicht gedacht, sondern ist sie; der Mythus aber, sagt der Weise, lässt sie so in die Welt eintreten.

I, 47[a]. *jaganmûrtiḥ* ist ein Compositum Bahuvrîhi: mundi formam habens. Hr P. hat übersetzt: aeterna illa est mundi forma; das kann der Weise nicht sagen, die Weltform ist nicht ewig, sondern Devî die Weltformhabende.

I, 62[a] übersetzt der Hr Verf.: formosa, formosissima; der Text hat *saumyâ, saumyatarâ,* also formosa, formosior; dieses gibt keinen Sinn, da dem Comparativ das mit ihm verglichene fehlt; ich lese *saumyasaumyatarâ* formosis formosior; alsdann ist in dem ganzen Sl. eine schöne Steigerung; in 62[b] muss es statt alta altorum, summa tu certe summorum domina heissen alta, altorum altissima, tu revera altissima domina.

I, 74 ist eine schwierige Stelle. Die Übersetzung, welche Hr P. davon gab, überging schon Hr Bopp als nicht genügend, und versuchte eine andre Erklärung. Prüfen wir diese!

Nachdem Wischnus aus seinem Schlafe erwacht, und im Begriffe ist, die beiden Asuren zu tödten, bitten ihn diese um eine Gunst; er erwiedert ihnen:

bhavetâm adya me tushṭau mama vadhyâv ubhâv api
kim anyena vareṇâ 'tra etâvad dhi vṛtam mayâ.

Hr Bopp übersetzt diese Verse (in den Anmerkk. zur zweiten Ausg. des Nalas S. 206): Si estis nunc mecum contenti, a me occidendi ambo estis (i. e. sit mihi gratia vestra facultas vos ambos occidendi) quid mihi alia gratia heic opus est; hoc enim a me electum est. Die eingeklammerten Worte würden auf deutsch ungefähr heissen: Mit Ihrer Erlaubniss werde ich Sie totschlagen. So kann der höchste Gott der

Inder nicht sprechen. Der Sinn ist höchst einfach, und das von Hrn P. unübersetzt gelassene *api* hätte schon darauf führen müssen. Die Stelle heisst: Ihr sollt mit mir zufrieden sein, obgleich ihr beide von mir zu tödten seid; was (soll ich) hier durch eine an-|dere Gunst (thun)? (d. h. was fordert ihr 120 für eine andere Gnade von mir, ausser dem Leben?); denn so ist es von mir beschlossen (das Leben ausgenommen, werde ich jede andere Bitte erfüllen)[1]. Darauf bitten sie ihn, sie nicht zu tödten, wo die Erde mit Wasser bedeckt (obtecta, nicht, wie Hr P. hat, circumfusa) ist. Auf diese Weise glaubten sie nämlich dem Tode zu entrinnen, weil die Erde noch ein Meer war. Schon dieser Ausgang hätte Hrn B. auf die Unrichtigkeit seiner Übersetzung aufmerksam machen müssen.

II, 37. *Kirîṭollikhitâm varâm* übersetzt Hr P. diadematis depicta veste. Er hat demnach zu lesen *kirîṭollikhitâmbarâm;* nach dem gedruckten Text muss es heissen diademate coronatam, excellentem (cf. Rosen Rad. s. v. likh).

II, 53 statt Deviae vi repletas muss stehen Deviae vi praediti: *upavṛṁhitâs* bezieht sich auf *te,* welches an der Stelle von *niḥçvâsâs* steht.

54 muss beide Mal statt alii: aliae stehen und catervae (oder homines) tympana pulsabant, nicht sonabant tympanorum catervae.

IV, 9 statt affer salutem, tu es nutrimentum: esto saluti et nutrimentum.

IV, 17. *tathai 'te kurvantu nâma,* nicht similiter ipsi perpetrent item, sondern: ita ipsi perpetrent enim. Die Devî hat den Bösen schon zum Bösesthun bestimmt; obgleich ich offen gestehe, gern mit einer kleinen Emendation helfen zu mögen. Schreibt man nämlich statt *kurvantu: kurvanti,* so heisst es: his occisis mundus gaudebit; ita enim perpetrant malum (ut ipsis occisis gaudendum sit); in pugna occisi, fährt sie fort (wie sie in dem folgenden Sl. sagt *çastrapûta:* telis lustrati) sollen sie in den Himmel kommen. Würden sie nicht durch ihren gewaltsamen Tod gereinigt, ist der Grundgedanke,

---

[1] *api* in dieser Bedeutung ist auch IV. 17, wo zu übersetzen: quamvis hostes sint, mundos etc. Ferner IV. 22, wo es auch statt Hrn P.'s Übersetzung lauten muss: Trimundus — servatus est per te; hostium catervae, quamvis occideres (vgl. 17, 18) in coelum ductae.

so würden ihre Bösthaten sie in die Hölle führen. Im achtzehnten Sl. muss das Fragezeichen, was Hr P. hinter Asuros gestellt hat, erst hinter tela stehen.

V, 1 ist *madabalâçrayât*, nicht ebrietatis vigore, wie bei Hrn P., das wäre eine eigene Stärke! sondern ebrii vigoris fiduciâ. V, 9 statt huic lies tibi.

V, 47 ist nach regiones ein (;) gesetzt; dies muss weg, | 121 und erst hinter splendore ein Komma stehen; *tvishâ* gehört wie dem Metrum, so auch dem Sinne nach zum ersten Verse des Distichon, wie dies überhaupt in diesen Parallelversen gewöhnlich ist; so gehört III, 25 cauda zum zweiten Distichon, und darf nicht, wie bei Hrn P., zum ersten gezogen werden: Terra, heisst es da, celeri ejus agitatione perculsa hiscebat, et mare caudà pulsatum undique exundabat; nicht wie bei Hrn P.: Celeri-agitatione-contrita terra dehiscebat istius caudâ, ictumque mare fluctuabat undique. Dem Gegenverse fehlt hier die zum Parallelismus nothwendige Ursache der Bewegung; so muss auch V, 50 nach atrio abgetheilt, und dann übersetzt werden: quod pretiosum, admirabile, huc adductum est; eben so durfte *amarais*, welches am Ende von Sl. 63 steht, in der Übersetzung nicht so weit von seiner Stelle gerissen werden; es gehört nicht, wie Hr P. es nimmt, zu *praṇipatya* im zweiten Verse, sondern zu *udbhûtam* im ersten: per immortales creatum. Nach diesem Grundsatze müssen überhaupt noch mehrere Stellen verbessert werden; *samarpitam* an der letzterwähnten Stelle ist nicht creatum, sondern (captum) sublatum est.

V, 70 ist *çrûyatâm alpabuddhitvât pratijñâ* etc. übersetzt: audiatur a te imprudente votum quod; wohl nur durch Zufall; es heisst audiatur quod votum imprudentia susceptum (sc. a me).

V, 75 ist von contra — adverso ore eins überflüssig.

VII, 21. *diço bheje:* in aera vibravit. S. Bopp Indralok. Bemerkk. p. 78.

VII, 23 lese man a me tibi.

IX, 16. Wie hier die Übersetzung dem Texte entspreche, verstehe ich nicht; sie lautet: iste (Mahishaḥ) cum curru insistens tunc multum sublatis eximiis armis, brachiis octo validis penetraret, totum fulgebat coelum, der Text heisst:

Sa rathasthas tadâ 'tjuccair gṛhîtaparamâyudhaiḥ
Bhujair ashṭâbhir atulair vyâpyâ 'çesham babhau nabhaḥ.
Wörtlich übersetzt: Iste in curru stans tunc, peraltis, eximia arma capta habentibus, brachiis octo incomparabilibus quum penetraret, totum fulgebat coelum.

XI, 51 statt quando muss quândocunque stehen (*yadâ yadâ*), und statt tunc: tunc semper gewissermassen tandocunque (*tadâ tadâ*), oder um beides in Harmonie zu bringen: quotcunque — totidem.

XII, 16^b *duḥsvapnam ca nṛbhir dṛshṭam susvapnam upajâyate* ist übersetzt: et difficilis quem homines sentiunt somnus, placantur, facilisque nascitur somnus. Placantur gehört nur zum ersten Vers, wo es auch im Original steht. Die-|ser [122] zweite heisst: et malum somnium ab hominibus visum mutatur (dieses liegt in *upa* ὑπό) in bonum.

XII, 20^b hat die Übersetzung des Hrn P. Brahmanorum cibis — donis quovis anno, quod paratur mihi gaudium id affertur hac pulchra historia semel audita: *prîtiḥ*, was der Hr Verf. durch gaudium übersetzt hat, ist Devî's Zufriedenheit mit dem sie verehrenden Menschen: donis quovis anno ist falsch übersetzt. Der Gegensatz ist zwischen anno und semel; welche Zufriedenheit von mir durch Opfer u. s. w. in einem Jahre errungen wird, die verschafft die einmalige Anhörung dieses Devîmâhâtmyam.

XII, 25. *râjñâ kruddhena vâ "jñapto badhyo* hat Hr P. übersetzt a crudeli rege jussus, occidendus; das Komma muss weg, *badhyo* gehört zu *âjñaptaḥ*, ich hätte übersetzt a rege crud. ad occidendum traditus.

XII, 30 ist statt: hi quoque Dii, metu-vacantes, omnibus hostibus occisis, sicut antea munera-sua curabant, zu übersetzen: Dii quoque m. v. munera sua — omnes curabant, hostibus occisis.

XIII, 11 ist nach regnum das et zu streichen; das folgende Compositum ist Adjectiv von *râjyam* regnum cujus hostium exercitus interfectus sit.

XIII, 15 gehört *tava* nicht zu *saṃsiddhyai,* sondern zum folgenden Komma: eam tradam; ad perfectionem tibi scientia erit.

So viel bemerken wir zur Übersetzung; wir könnten es leicht noch etwas mehren; doch können einem aufmerksamen Leser solche Kleinigkeiten kaum entgehen.

Die Anmerkungen, welche Hr P. hinzugefügt, sind natürlich noch äusserst mager ausgefallen. Doch erkennen wir gerne an, dass die Zeit der Commentarii perpetui für die Sanskritliteratur noch keineswegs gekommen sei, und halten es sogar für die Förderung derselben für nachtheilig, wenn die ohnehin theuren Preise durch zu ausgedehnte Commentare, wie z. B. den übrigens sehr achtungswerthen Lassenschen zum Isvara-Crishna noch mehr gesteigert werden.

Zu II, 1[b] findet sich eine Anmerkung, worin dieser überzählige Vers emendirt wird; er lautet:

Mahishe 'surâṇâm adhipe devânâṃ ca purandare.

Der Hr Verf. stösst *ca* heraus; dadurch wird die Sache aber mehr verschlimmert, da die nothwendige Cäsur verschwände, und das Metrum verwirrt würde. Wir schlagen eine leichte Umsetzung vor, wodurch der Vers richtig wird:

Mahishe 'dhipe 'surâṇâm devânâñ ca purandare.|

123 Die Quaestiones mythologicae, welche der Hr Verf. verspricht, wird jeder Sanskritphilolog als ein längst gefühltes Bedürfniss mit Vergnügen entgegennehmen.

Am Ende ist ein Glossar hinzugefügt, in welches der Hr Verf. diejenigen Wörter aufgenommen hat, welche Bopp's kleines Glossar nicht enthält — ein nachahmungswerthes Beispiel.

Zum Schluss hätte ich noch einige Verse besprochen, welche mir auszumerzen scheinen; allein ich fürchte schon zu viel Raum eingenommen zu haben; es genüge daher, sie nur anzudeuten. Es ist I, 10[a], ferner VI, 20 und X, 13[b] und 28[b]. Andres Orts wird sich vielleicht Gelegenheit bieten, sie genauer zu besprechen.

Was wir nicht unerwähnt lassen dürfen, ist der im Verhältniss zu andern Sanskritwerken wohlfeile Preis bei dem besten Papier und schönstem Druck. Druckfehler begegneten mir, ausser den vom Hrn Verf. angezeigten, folgende: p. 5, sl. 40 *mamata* lies *mamatva;* p. 13, sl. 42[a] *asilomâ: asilomo;* 16 . . . 14 *yuyudhâte 'ti saṃrabdhau: yuyudhâte 'tisaṃrabdhau* in einem Wort. 25 . . . . 5 *tat kshaṇât: tatkshaṇât* in einem Worte; 28 . . . 38[a] *coddhata: co 'ddhata* getrennt; 30 . . . . 59 *paremaçvara: parameçvara;* 35 . . . . 2[a] *îshaddhâsâm: îschad dhâsâm* getrennt; 38 . . . . 10 *saroshaiḥ: suroshaih;* 39 . . . . 22[b] *çivâ çata: çivâçata* in einem Worte;

40 .... 36b *'jau:* *"jau;* 46 .... 38 *"drî:* *"ndrî;* 47 .... 8 *tatpratî:* *tatpratî;* 50 .... 7 *hṛdisaṃsthite:* *hṛdi saṃsthite* getrennt; 54 .... 49b *saṅkhyeyashaṭpadam,* lese ich *'saṅkhyeyashaṭpadam* in einem Wort und mit *a* privativum; 56 .... 21 *payacchati:* *prayacchati.* Endlich ist noch ein Druckfehler in dem Druckfehlerverzeichniss p. 8 .... 69b wird *janmanaḥ* in *janamanaḥ* corrigirt; jenes ist richtig.

So schliessen wir denn diese Anzeige, und wünschen, dass der geehrte Hr Verf. auch in seiner jetzigen Stellung — er ist Attaché der preussischen Gesandtschaft am türkischen Hofe — Musse finden möge, zum Gedeihen des Sanskritstudiums in seinem Vaterlande fortzuwirken.

II.

Bonn, b. Koenig u. van Borcharen: Institutiones linguae Pracriticae. Scripsit Christianus Lassen, Phil. Dr. Professor Bonnensis p. e., Societatt. Asiatt. Bengal., Britann., Paris. et Soc. Reg. Scientt. Norvag. Socius Honor. 1837 (8). X, 448 und 93 S. und zwei Flexionstafeln. (7 Rthlr. 12 gGr.).

(Hallesche) Allgemeine Literatur-Zeitung. Januar 1840. No 10—12. S. 73.

Der Verfasser, dessen grosse Verdienste um das Sanskritstudium längst anerkannt sind, behandelt hier mit der an ihm gewohnten Sorgsamkeit und Gründlichkeit die Dialekte des Prakrit, in soweit sich über sie nach den Urtheilen und Lehren der indischen Grammatiker und nach den in ihnen geschriebenen Stellen der indischen Dramen entscheiden lässt. Er hatte vor allem das Verständniss der erwähnten Stellen im Auge, doch bewog ihn zur Abfassung seines Werkes zugleich der Umstand, dass ihm die Erforschung der heutigen Dialekte Indiens durch eine genauere Kenntniss des Prakrit sehr erleichtert zu werden schien.

Wenn mit diesem Werke die Untersuchungen über diesen Gegenstand keineswegs abgeschlossen sind, so liegt der Grund davon nicht in der Behandlungsweise des Verfassers, sondern in der Natur der Quellen, aus welchen seine Darstellung geschöpft ist. Während die Grammatiker allgemeine und bestimmte

Regeln geben, nur in wenigen und gewöhnlich höchst unwesentlichen Punkten von einander abweichend, zeigen die Texte der Dramen bei Übereinstimmung im Allgemeinsten dennoch vielfach höchst verschiedenartige Abweichungen. Allein diese Texte sind grösstentheils noch auf höchst unkritische Weise behandelt; die in Asien erschienenen gewöhnlich nur nach Einer Handschrift herausgegeben, so dass man häufig bei Vergleichung nur Eines andern Manuscripts schon Übereinstimmung mit den Lehren der Grammatiker hervorleuchten sieht. Man muss daher in noch sehr vielen Punkten zukünftiger grösserer Genauigkeit in Beziehung auf Kritik die Entscheidung überlassen, ob die vorkommenden Abweichungen begründet 74 und die Texte zu schützen sind, oder ob die | Lehren der Grammatiker die einzige Norm für die Constituirung der Texte bilden werden. Aber selbst in diesem Fall bleiben eine Menge Schwierigkeiten zurück. Die Kürze der Grammatiker in ihren Regeln, die nahe Verwandtschaft der meisten der in den Dramen gebrauchten Dialekte, die grosse Unkenntniss der Abschreiber in Bezug auf diese Dialekte, durch welche bald eine mehr sanskritisirende Verderbniss der Stellen in den Dramen — denn Sanskrit ist das allgemein verbreitete Bildungselement in Indien — bald eine sie Localdialekten (denen der Abschreiber) annähernde Corruption herbeigeführt ward, macht es nicht selten bis jetzt ganz unmöglich zu entscheiden, welchem der Dialekte die eine oder die andre Stelle angehöre, so dass man gar nicht bestimmen kann, nach welchen Grundprincipien die Reconstituirung des Textes eingeleitet werden soll. Man sieht daher, wie überaus viel noch im Einzelnen zu thun bleibt, darf aber dabei keinen Augenblick verkennen, dass durch die sorgsame Behandlung insbesondre der Grammatiker von Hn Lassen eine Grundlage gelegt sei, die so fest und sicher ist, dass man sich der Hoffnung und Überzeugung hingeben kann, dass sie zum Auf- und Ausbau des ganzen Gebäudes vollständig genügen werde.

Die Dialekte, welche hier behandelt sind, sind allsammt Sprösslinge des Sanskrit, keine Seitenverwandten, nicht coordinirt, sondern Töchter desselben, subordinirt, aus ihm hervorgegangen. Die Erscheinungen derselben verhalten sich zum Sanskrit, wie die Erscheinungen in den neuern romanischen Sprachen zum Latein. Wie solchartige Dialekte in der Sprach-

entwickelung entstehn, haben die Untersuchungen über die uns näher liegenden Gestaltungen der Art gezeigt. Durch sie können wir uns auch, was in Indien vorging, erklären, so wie dieses denn auch umgekehrt Bestätigung für jene Untersuchung darbietet.

Wo sich ein, dieselbe Sprache sprechender, Volksstamm festsetzt und local spaltet, spaltet sich auch seine Sprache in topisch verschiedne Erscheinungen. Geschieht nichts, was den topisch geschied-|nen Volksstamm zum Bewusstsein seiner 75 Einheit zurückführt, so können die topisch verschiednen Sprachgestaltungen sich immer weiter von einander entfernen, so dass eine Vereinigung, ein Verständniss derselben unter einander immer schwieriger wird.

Allein, wenn sich einer dieser, topisch, politisch, sprachlich oder auf andre Weise abgetrennten Stämme über mehrere oder alle ihm verwandte Stämme entweder politisch oder geistig erhebt, so werden sie durch diese Übermacht auch in sprachlicher Hinsicht bewältigt. Die Sprache des sie in politischer oder geistiger Unterwerfung haltenden Stamms absorbirt nach und nach die verschiednen verwandten Dialekte — sehr häufig sogar unverwandte — und wird nach und nach die allgemeine Sprache wenigstens der auf Bildung Anspruch machenden, in welcher topische Divergenzen — welche sich den Bedingungen gemäss, welche äusseren Einflüssen auf die Sprachorgane gestattet sind, immer wieder von neuem einstellen — für Fehler und Provincialismen gelten.

Eine solche Stellung nahm einst in Vorderindien das Sanskrit ein. Diese Behauptung im Allgemeinen zu bestreiten wird nicht leicht jemand einfallen, der diese Sprache und die daraus hervorgegangenen Dialekte einigermassen kennt; die Widerlegung eines so bizarren Opponenten würde zwar in die minutiösesten Details der Sprachforschung eingehn und einen bedeutenden Raum einnehmen müssen, könnte aber eines siegreichen und bei denen, welche den Beweis und seine Mittel zu beurtheilen fähig sind, entschieden anerkannten Erfolgs gewiss sein.

Bei weitem schwieriger aber ist es, die Fragen zu beantworten, in welcher Zeit das Sanskrit diese Herrschaft gehabt habe und wie weit sie über Indien ausgedehnt gewesen sei. Ich zweifle sehr, dass sie je eine vollständig genügende Beant-

wortung finden werden, doch wird es stets von der höchsten Bedeutung sein, die Momente hervorzuheben, welche darauf Einfluss haben können.

Zu einer genaueren Erörterung dieser Art kann nun hier der Ort nicht sein. Doch dürfen wir uns erlauben — da dieses mit der Erkenntniss des im vorliegenden Werk behandelten Gegenstandes aufs innigste zusammenhängt — für jede dieser Fragen auf Einen Punkt aufmerksam zu machen.

Was zunächst die Zeit der Herrschaft des Sanskrit betrifft, so haben wir jetzt bekanntlich indische Inschriften, 76 welche zum Theil bis ins vierte, vielleicht | selbst fünfte Jahrhundert vor Christus hinaufreichen. Unter diesen sind die wichtigsten die des Königs oder vielmehr Kaisers von ganz Indien (vom indischen Kaukasus an bis zum Brahmaputra und von Kaschmir bis zum Cap Comorin), welcher von 263 bis 227 v. Chr. regierte[1]. Diese zum Theil schon 253 v. Chr. abgefasst, sind sämmtlich nicht mehr in Sanskrit geschrieben, sondern in zwei Volksdialekten, davon einer der im Hauptsitz des Reichs Magadha gesprochene ist, der andere (höchst wahrscheinlich) der von Gurjararâshṭra (jetzt Guzarate). Wenn wir nun in den Staatsschriften des Oberhauptes von ganz Vorderindien und den zunächst angrenzenden Ländern nicht mehr das Sanskrit, sondern zwei, sich deutlich als aus dem Sanskrit töchterlich hervorgegangen erweisende, Dialekte im Gebrauch finden, so ist die daraus hervortretende Folgerung, dass das Sanskrit damals nicht mehr die Haupt- und allgemeine Sprache Indiens war, die allergeringste. Es müssen manche Jahrhunderte vielmehr verflossen sein, bis eine Sprache, welche einst eine so allgemeine Herrschaft in Indien übte, dass die der verschiedensten Gegenden von Indien töchterlich aus ihr sich entwickelten, diese Herrschaft verlor und eben so müssen Jahrhunderte verflossen sein, bis die von ihr sich ablösenden und sich dem topischen Einfluss wieder hingebenden Stämme zu selbständig brauchbaren Dialekten kamen, welche dem Sanskrit schon so ferne stehn, wie die Magadha- und Gurjara-Sprache der Asoka-Inschriften. Nehmen wir für beide Momente durchschnittlich nur die geringen Zeitabschnitte von

[1] Über diese Bestimmungen s. den Artikel: Indien in Ersch und Gruber, Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Sekt. II, Bd. 17, S. 64 ff.

je drei Jahrhunderten, so erhalten wir für die Zeit der Herrschaft des Sanskrit schon etwa das zehnte oder neunte Jahrhundert vor Christus. Diese hypothetische Annahme erhält aber noch eine mehr historische Stütze. Tibetanische Quellen berichten uns, dass in den buddhistischen, sowohl mündlichen, als schriftlichen Entwickelungen dieser Lehre die Dialekte Indiens gebraucht wurden, woraus wir folgern können, dass schon beim Erwachen des Buddhismus die Herrschaft des Sanskrit nur noch nominell war, ja sogar ist es wahrscheinlich, dass diese Abwendung des Buddhismus vom Sanskrit seinem hinlungernden Greisenalter den Todesstoss gab. Nun ist zwar keineswegs bis jetzt das Zeitalter des Buddha chronologisch zu sichern, allein die meisten Umstände sprechen doch dafür, dass die ceylonesische Zeitrechnung, welche Buddhas Tod 543 v. Chr. setzt, wenn | auch nicht ganz die Wahrheit [77] ist, sich ihr doch am meisten nähert. Man irrt schwerlich, wenn man die Anfänge des Buddhismus etwa um 500 v. Chr. setzt. Schreibt man nun ihnen die Ausbildung der aus dem Sanskrit herausgesonderten indischen Dialekte zu, so trifft die durch diese Annahme sich ergebende Zeit ungefähr mit der hypothetisch für die Stabilirung der Dialekte angenommenen zusammen.

Für die Zeit dagegen, mit welcher etwa das Aussterben des Sanskrit als allgemeine Sprache begönne, kenne ich noch kein einigermassen entscheidendes Moment und beruhige mich bei der hypothetischen Annahme.

Was nun die zweite Frage nach der Ausdehnung der Herrschaft des Sanskrit betrifft, so ist hier der Umstand von der höchsten Bedeutung, dass derjenige Dialekt, welcher für die Prakrita principalis gilt, und in welcher die Prakrit-Gedichte in den Dramen insbesondere abgefasst sind, der von Mahârâshṭra genannt wird. Dass die geographischen Namen der Dialekte nichts weniger als bedeutungslos sind, hat schon Hr Lassen bemerkt. Er hat an einigen Stellen schon nachgewiesen, dass Eigenthümlichkeiten dieser Prakrita principalis oder Dialectus mahârâshṭrica sich in der That noch in der heutigen Mahrattensprache wieder finden. Aber der Hauptbeweis dafür, dass diese geographischen Bezeichnungen der Dialekte von sehr wesentlicher Bedeutung sind, stand Hrn Lassen damals noch nicht zu Gebot. Er liegt in dem Umstand,

dass der von den Grammatikern Mâgadhî genannte Dialekt in sehr wesentlichen Punkten mit der Magadha-Sprache übereinstimmt, wie wir sie jetzt durch die Asoka-Inschriften kennen gelernt haben; so, um nur einiges zu erwähnen, haben in diesen, wie die Grammatiker es lehren, die Nominative der Themen auf *a* nicht *as* oder *ô*, sondern wirklich *ê*, für *r* tritt immer *l* ein, der Nominativ des Pronomen der ersten Person setzt *ka* an (in den Inschriften *hakam* nach den Grammatikern *hakê*) und so giebt es eine Menge anderes entweder ganz übereinstimmende oder sehr nahe verwandte.

Das Land Mahârâshṭra ist im siebenten Jahrhundert (nach den chinesischen Berichten des Hiuan-Thsang) im Südost 78 durch Konkan (Koung kia na pou lo; im | Sanskrit Koṅkaṇapura) begrenzt [welches nördlich von Drâviḍa (Tha lo pi tchha) liegt] und reicht bis zum Nerbudda (im Sanskrit Narmadâ, bei Hiuan-Thsang Nai mo tho). Westlich davon liegt das Reich Barygaza (im Sanskrit Bhṛgukaccha und bei Hiuan-Thsang Palou ko tchen pho), der jetzige Distrikt von Beroach. Nördlich liegt Malva (bei Hiuan-Thsang Ma la pho). Östlich davon liegen die binnenländischen Theile des grossen Reichs Andhra (bei Hiuan-Thsang An tho lo)[1]. Ihr Reich ging danach etwa vom 17° n. B. bis zum Nerbudda (20° 30′ ungefähr und vom 72° bis 76° ö. L.). Denselben Umfang mögen sich wohl auch die indischen Grammatiker denken, wenn sie von Mahârâshṭra reden. Denn sie sind schwerlich älter als diese Zeit, eher jünger.

In diesen Gegenden also — vielleicht für die ältere Zeit minder südlich — muss das Sanskrit, als es die allgemeine Sprache Indiens war, die Herrschaft gehabt haben. Sein Einfluss kann nicht zu einer Zeit dahin getragen sein, wo es schon im Aussterben begriffen war, wo sich aus ihm schon wieder Dialekte befreiten, sondern es kann eine solche Stellung (dass sich aus ihm die eigentliche Volksprache dieser Gegend in einem derartigen Verhältniss entwickelte, wie die Prakrita

---

[1] Vgl. den Auszug aus Hiuan-Thsang's Reisebericht in Foĕ Kouĕ Ki ou Relation des royaumes bouddhiques. Voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde exécuté à la fin du IVième siècle par Chy Fa Hian; traduit du Chinois et commenté par M. Abel Rémusat. Ouvrage posthume, revu complété et augmenté d'éclaircissements nouveaux par MM. Klaproth et Landresse, p. 590 ff., wo jedoch die meisten Namen verkannt sind.

principalis oder mahârâshṭrica zum Sanskrit steht) nur dadurch gewonnen haben, dass es als allgemeine Sprache des ganzen gebildeten socialen Lebens dahin kam und die dortige Sprache — mag sie stammverwandt oder stammverschieden (Drâviḍa etwa) gewesen sein — in sich absorbirte.

Eine solche Blüthezeit des Sanskrit glaubten wir nach obigem bis etwa in das zehnte oder neunte Jahrhundert v. Chr. hinaufrücken zu müssen. In dieser Zeit muss demnach, um dies hierbei zu bemerken, Sanskrit-Sprache und Sanskrit-Bildung schon tief in den Dekhan hinein die Herrschaft gehabt haben. Auch dafür sprechen historische Zeugnisse, nicht der einheimischen Geschichtschreiber Indiens, welche bei dem jetzigen Standpunkt der indischen Geschichtskunde für die meisten Perioden ihrer Geschichte noch ganz unbenutzt bleiben müssen, sondern aus ganz andern Winkeln zusammenzutragende[1]. |

Sanskrit herrschte also etwa ums Jahr 1000 v. Chr. bis in 79 den Dekhan hinein. Für die Zeit oder die Ausdehnung seiner Herrschaft im Norden, Osten und Westen haben wir keinen Beweis. Da hier aber ausser allem Zweifel das einwandernde Sanskritvolk sich zuerst festsetzte, so können wir annehmen, dass es sich erst in den natürlichen Grenzen dieses Gebiets sicherte — zwischen den Himalaya-Bergen, dem Indus und Ganges — ehe es an ein Eindringen in den Dekhan dachte.

Dass hieraus manches für die politische Geschichte Indiens folge; dass wir die Einwanderung und Verbreitung des Sanskritvolkes (der östlichen Arier) wieder um vieles höher hinaufsetzen müssen, als jenen Zeitpunkt; dass wir um die Zeit, wo das Sanskrit in einem so bedeutenden Umfange Indiens allgemeine Sprache war, auch eine gewisse Art politischer Einheit mit einem hohen Grade von einer gleichmässigen Cultur dieses ganzen Landstriches annehmen müssen — versteht sich von selbst; es genauer zu verfolgen, ist hier der Ort nicht, wo wir uns auf die Sprachentwickelung beschränken. |

Nachdem das Sanskrit lange Zeit — denn sonst hätte 81 es nicht seinen ganzen Charakter allen späteren Sprachen

---

[1] Vgl. den schon angeführten Artikel in Ersch u. Gruber Enc. S. 25, wo sich Supâra (das schöne Ufer), ein sanskritisches Wort als Namen eines Theils der Küste von Malabar um 1000 v. Chr. ergiebt.

dieser Gegend einprägen können — als allgemeine Sprache geherrscht hatte, büsste es diese Stellung, zum wenigsten schon im 4. Jahrhundert v. Chr. ein.

Was diese Veränderung in Indien herbeiführte, genauer zu bestimmen, dazu reichen unsre historischen Mittel noch nicht hin. Dagegen wissen wir im Allgemeinen, wie es kömmt, dass Sprachen, welche einst eine allgemeine Herrschaft übten, diese verlieren. Es können sowohl äussere als innre Gründe diese Veränderung herbeiführen. Es können politische Verhältnisse die politisch und sprachlich verbundenen Districte von einander trennen und so die getrennten Districte nöthigen, sich im eignen, engeren Kreise fortzubilden. Es können aber auch Umstände eintreten, wodurch die die allgemeine Sprache tragende und von ihr getragne Bildungsstufe der Gesammtheit des Volkes, in welcher sie einst lebenskräftig waltete, entfremdet wird und so diese, auf sich selbst zurückgewiesen, sich von der früheren Gesammtbildung trennt und aus sich selbst auf dem früher errungenen Boden gleichsam eine neue schafft.

Gewöhnlich mögen wohl beide Momente zugleich wirken und wenn gleich es für Indien nur Hypothese bleiben kann, so wagen wir doch gerade bei ihm, in Betracht der dort waltenden Elemente, dieser Vermuthung Raum zu geben.

In Indien konnte sich bei der Reichsverwaltung, welche 82 dort üblich war und die Macht stets den an die | Spitze einzelner Districte gestellten Beamten oder erblichen Unterkönigen überliess, ein grosses Reich niemals langhin in seinem Umfang erhalten. Die, in deren Hände die Herrschaft über die einzelnen Disticte gelegt war, benutzten die sich mit Leichtigkeit darbietenden Gelegenheiten sich unabhängig zu machen. So löste sich ein grosses Reich nach dem andern auf und dieser Zustand gilt gewiss schon für ältere Zeiten, als die Geschichte in Indien verfolgen kann.

Was das zweite Moment betrifft, so war die Bildungsstufe, welche sich zur Zeit der Herrschaft des Sanskrit und im Sanskrit entwickelte, ohne allen Zweifel die Brahmanische. Deren ältere Geschichte bis auf Candraguptas (von 312—288 v. Chr.) kennen wir nicht; allein aus dem ganzen Charakter des indischen Lebens ergiebt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit folgende Hypothese. An der Entfaltung der

älteren[1] brahmanischen Bildungsstufe nahmen sonder allen Zweifel alle Theile der indischen Gesellschaft den regsten und lebhaftesten Antheil. Es lässt sich sogar die damalige Verbreitung und Fixirung des Sanskrit in einer bestimmten Norm, welche wir deutlich als die Grundlage der in vorliegendem Werk behandelten und durch die Inschriften uns bekannt gewordenen Dialekte erkennen, nicht anders erklären, als durch Annahme einer Erscheinung, welche (mag man sie sich im Einzelnen denken, wie man will, denn einen bestimmten Massstab dafür können wir wenigstens nicht mit Sicherheit nachweisen) doch eine gewisse Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit dem gehabt haben muss, was wir Literatur nennen. Ob die Veden zum Theil (denn sie sind in späteren Zeiten sicher sehr interpolirt) dieser Zeit angehören, wage ich noch nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden, da mir Rosens Ausgabe des Ṛg-Veda noch nicht zugänglich ist und ich nur auf die in dessen Specimen gegeb-|nen Proben beschränkt bin. Doch 83 ist es mir der Sprache nach, welche das Gepräge einer lebendigen an sich trägt, höchst wahrscheinlich. Von der ganzen übrigen indischen Literatur von Manu's Gesetzen an gehört nichts in die ältere Zeit der brahmanischen Cultur. Deren Sprache ergiebt sich durchgehends (einige nothwendige Ausnahmen in den Dramen abgerechnet) als eine nicht für das Leben und die Conversation brauchbare, sondern für mündliches oder schriftliches Vortragen von Meditirtem nicht unmittelbar der Sich-Selbst-Entfaltung des Geistes Entströmendem abgerichtete, todte, nur in Gelehrten-Schulen benutzte und von hier aus, als sich die Brahmanenherrschaft von neuem in Indien festsetzte, in die sicheren Regionen des Lebens als Staats-, Religions- und Wissenschafts-Sprache hinübergeführte. Ihr erstes literarisches Erzeugniss ist das Mânavadharmaçâstram, abgefasst zwischen 200—100 v. Chr. und wohl überhaupt das erste grössere Werk der Brahmanenschule in Kanyâkubja, seinem Zweck und Wesen nach nicht ganz unähnlich den Decretalien. Doch zurück von dieser Abschweifung!

[1] Älteren im Gegensatze zu der jüngeren, aus einer Regeneration des Brahmathums im Kampf gegen den Buddhismus von Kanyâkubja (Kanodsche) her hervorgegangenen und um 225 v. Chr. zuerst im Kaiserthum Indien wieder als Staatsreligion eingeführten (vgl. den Art. Indien in der Enc.).

In der fortgehenden Entfaltung des indischen Lebens von ihrer Festsetzung in Indien an erhielten die Brahmanen — wahrscheinlich in Folge von mancherlei Kämpfen, von denen sich in den indischen Mythen einige Andeutungen zu finden scheinen — die Oberhand; sie traten an die Spitze des ganzen socialen Lebens in Indien. Von diesem Zeitpunkt an — welchen wir jedoch bis jetzt historisch nicht bestimmen können — musste sich der Charakter der indischen Culturentfaltung äusserlich nach und nach ganz umgestalten. Die Brahmanen, begierig sich die gewonnene Herrschaft zu sichern, suchten nach und nach die ganze Masse der Intelligenz in ihrer Körperschaft zu vereinigen und das übrige Volk nur in soweit daran Antheil nehmen zu lassen, als es deren zur Verfolgung seiner nächsten Lebensaufgaben — welche durch die Kastenconstitution streng geschieden, erblich gemacht und bei der bestehenden Ordnung über Kastenmischung nie eine sich von dem angewiesenen Standpunkt aus erhebende sondern nur herabsinkende sein konnte — nothwendig bedurfte. So schied der bei weitem grösste Theil des Volks nach und nach von der gemeinschaftlichen Entfaltung des indischen Culturlebens aus. Die literaturähnliche Erscheinung, deren Vehikel das Sanskrit war, zog sich in die Haine und Hütten der Brahmanen 84 zurück und der noch lebenskräftige Geist des Volkes wur-|de gedrängt und musste sich in andre Richtungen werfen.

So sehr hypothetisch diese ganze Ansicht über die Entfaltung des indischen Lebens klingen mag, so lassen sich doch Momente genug geltend machen, wodurch sie zu hoher Wahrscheinlichkeit gebracht werden kann. Ich erlaube mir nur auf zwei aufmerksam zu machen.

Was die Spaltung des gewiss einst vereinten indischen Reiches in mehrere unabhängige Staaten betrifft, so tritt sie uns beim Einfall Alexanders d. Gr. entschieden entgegen. — Die Annahme ferner, dass die Brahmanen dem Volke die ganze literaturartige Erscheinung entzogen, findet im folgenden einen Stützpunkt.

Megasthenes, welcher als Resident des Seleukus am Hofe des Sibyrtios von Arachosien lebte und mehrfach als Gesandter nach Pâṭaliputra, der Residenz des Candraguptas, gekommen war, auch durchgängig eine überaus genaue Kenntniss des indischen Lebens zeigt, bemerkt, dass die Inder keine Schrift

kannten, kein geschriebenes Gesetzbuch hätten und alles ἀπὸ μνήμης (im Sanskrit *smṛti* Erinnerung, Tradition, solenner Ausdruck für die legalen Institutionen in Indien) entschieden. Die Bemerkung in Beziehung auf Schrift ist sicher falsch. Es folgt diess 1) daraus, dass Nearchos etwa 30—40 Jahr vor Megasthenes nicht bloss Schrift, sondern auch Schreibmaterial bei den Indern erwähnt und 2) daraus, dass wir höchst wahrscheinlich schon indische Inschriften aus Megasthenes Zeit besitzen, sicher aber höchst umfangreiche, welche kaum 40 Jahre nach ihm abgefasst sind (253 v. Chr.), nämlich die des Açokas. Diese beweisen aber mit Entschiedenheit, dass das ganze wunderbare Devanâgarî-Alphabet, obgleich es in ihnen, dem Genius der Dialekte gemäss, nicht ganz zur Anwendung kömmt, schon damals geordnet war und wer dieses Alphabet kennt, der wird den Gedanken, dass seine systematische Anordnung, Einführung und sein ausgedehnter Gebrauch das Ergebniss von einem nicht vollen halben Jahrhundert sein könne, schnell entfernen müssen.

Allein wie erklären wir Megasthenes Bericht? Einer Lüge wird ihn niemand zeihen, der die Sorgfältigkeit seiner Angaben durch die uns vielfach zu Gebote stehenden Vergleichungsmittel geprüft hat. Ich finde die Erklärung darin. Megasthenes trat nichts entgegen, was den Gebrauch einer Schrift wahrscheinlich gemacht hätte. War diess aber der Fall, so müssen, da sie doch existirte, die Brahmanen sie | den Augen 85 des Publikums zu entziehn gewusst, sie unter Schloss und Riegel gleichsam gehalten haben; sie behielten sie als wesentliches Bildungsmittel, als ein Geheimniss ihrer Schulen. Die Brahmanen waren aber unter Candraguptas, welchen ein Brahmane Câṇakyas, nach langen Kämpfen mit der früheren Dynastie, auf den Thron gesetzt hatte, vom allergrössten Ansehn.

So führte denn Zerstückelung des indischen Reichs und Entfremdung des Volks von der allgemeinen —, der Sanskritbildung, zur Individualisirung der indischen Staaten und zum Gebrauch der aus dem einst herrschend gewesenen Sanskrit hervorgegangenen Dialekte auch im gebildeteren Leben.

So mochte der Zustand gewesen sein, als der Buddhismus auftrat und das ganze indische Volk zur Entscheidung und zur Richterin über die Lebensfragen der Menschheit aufrief. Er warf die Fesseln des Kastengeistes von sich und seine

geistigen Häupter, der brahmanischen Bildung untheilhaftig, hätten selbst, wenn sie gewollt hätten, die Sprache der Gelehrten-Schulen, das Sanskrit, nicht gebrauchen können. Allein ein solcher Gebrauch wäre auch dem ganzen Geist des Buddhismus fremd und entgegengesetzt gewesen. Indem er die Laien wieder mitten in das geistige Leben hineinrief, sich vor ihren Richterstuhl stellte, musste er in ihrer Zunge reden und gewichtige Zeugnisse entscheiden dafür, dass er es vom ersten Augenblick seines Auftretens an gethan hat. Von da an datirt sich die Ausbildung der Dialekte zur Schriftsprache und ihre normale Festsetzung.

Aus dieser Entstehung der Dialekte geht sogleich ihr ganzes, von dem Verfasser mehrfach gut erfasstes und ausgesprochnes Verhältniss zum Sanskrit hervor. Es ist diess nirgends ein ursprünglich gegensätzliches, sondern es beruht auf einer reinen, durch gewisse locale Verhältnisse bedingten, aber bloss phonetischen Umgestaltung des alten Sanskrit selbst. Wo sich Abweichungen der Flexion finden, welche sich nicht auf das bekanntere Sanskrit reduciren lassen, sind sie gewöhnlich aus den Formen des älteren Sanskrit erklärbar. Eine einzige Art von Flexions-Unterschieden giebt es, welche man jedoch fast kaum so nennen kann. Formen nämlich, welche der phonetischen Weiterentwickelung der Dialekte widersprechen, oder im Fortgang der Zeit dem dialektischen Sprachbewusstsein abhanden gekommen sind, werden jene in falsche Analogieen hinübergezogen, diese durch falsche Analogieen ersetzt. — —

III.

Paris. Imprimé par autorisation de M. le Garde des Sceaux à l'imprimerie royale, 1840. Râdjataranginî(,) Histoire des Rois de Kachmîr(,) traduite et commentée par M. A. **Troyer**, Membre des Sociétés asiatiques de Paris, Londres et Calcutta et publiée aux frais de la Société asiatique. Tome I. Texte sanscrit des six premiers livres et Notes (XXIV, 584); Tome II. Traduction; Esquisse géographique et ethnographique

du Kachmîr ancien et moderne(;) Examen critique des six premiers livres(.) 640 Seiten in gr. 8.

Götting. gel. Anzeigen, 1841, St. 70—72, 74—77, S. 689 ff., 735 ff.

Die Râjataramginî, „der Fluss der Könige", ist bis jetzt das einzige bekannte Sanskritwerk, welches auf die Ausländer, die es kennen lernten, den Eindruck einer Historie machte. Es wurde dem Kaiser Akbar, welcher von 1556 bis 1605 den grössern Theil von Indien beherrschte, bei seiner ersten Expedition nach Kaschmir überreicht und er befahl es ins Persische zu übersetzen | (Ayeen Akberi translated by Francis 690 Gladwin II, p. 157). Seitdem die Engländer, in ihren indischen Besitzungen sicherer geworden, ihr Augenmerk auf die früheren Zustände dieses ungeheuern Reiches richteten, bestrebten sie sich auch des sanskritischen Originals von diesem Werke, von dem man, da es so einzig in seiner Art in Indien da zu stehen schien, bedeutendere Aufschlüsse über die indische Geschichte — insbesondere der ältesten Zeit — erwartete (da es nach Abulfazls Bericht die kaschmirsche Geschichte gegen 4000 Jahre vor seiner Zeit zurück führte) habhaft zu werden. Allein alle Bemühungen waren bis zum J. 1805 vergeblich. Da erst gelang es dem um Indiens Geschichte und Alterthümer unsterblich verdienten Colebrooke sich eine Abschrift desselben zu verschaffen. Zu dieser gesellten sich bald hinter einander noch zwei andere. Diese drei Handschriften setzten den Hn Horace Hayman Wilson in Stand, uns die bekannte epitomatorische Mittheilung über dieses Werk in den Asiatic Researches (T. XV. p. 1—120) zu machen. Um eine genaue Uebersetzung desselben zu geben, waren alle drei Handschriften, wie Herr Wilson bemerkt, zu uncorrect (a. a. O. p. 5 The three manuscripts are all very inaccurate; so far so indeed, that a close translation of them, if desirable, would be impracticable). Diese Mittheilung war weit entfernt die Neugierde zu befriedigen; so lobenswerth, erspriesslich und nutzbar auch vieles in dem Auszuge selbst und des Hn Wilson Beigaben sich fand, so war doch der bei weitem grössere Theil dieses Aufsatzes der Art (vgl. A. W. v. Schlegel Lettre à M. Horace Hayman Wilson in dessen Réflexions sur l'étude des langues asiatiques adressées à Sir James Mackintosh p. 143 ff.), | dass er die recht baldige Publication des 691

Originals nur noch wünschenswerther machte. Diese wurde kurze Zeit nach der Publication des Wilsonschen Aufsatzes dadurch möglich gemacht, dass sich Moorcroft in Kaschmir selbst ein sehr altes, auf Birkenrinden geschriebenes Manuscript zu verschaffen wusste. (So berichtet Hr Troyer. Die Sitte der Kaschmirer auf Baumrinden zu schreiben, erwähnt auch Abulfazl (Ay. Akb. b. Gladwin II, 136): They write chiefly upon tooz, which ist the bark of a tree (tooz ist sskrit. *tvac* Baumrinde); it easily divides into leaves and remains perfect for many years. All ancient manuscripts are written upon this bark; darnach würde der Moorcroft'sche Codex lange vor Akbars Zeit zu setzen sein). Dieser wurde sorgfältig abgeschrieben; die Abschrift nochmals mit dem Originale sorgfältig verglichen und dann nach Calcutta gesandt. Auf diese Copie vorzüglich wurde die Calcuttaer Ausgabe der Râjataraṃgiṇî basiert, deren Druck im Jahre 1832 begann.

Der Hr Verf. des hier anzuzeigenden Werkes fungierte damals als secrétaire du collége sanskrit de Calcutta und war durch seine Stellung, die ihn mit den indischen Gelehrten in Verbindung brachte, denen die Correctur der Druckbogen dieser Ausgabe anvertraut war, in den Stand gesetzt, diese zu benutzen. Er fasste daher sogleich den Entschluss, das jedesmal Gedruckte zu übersetzen und rückte sonach mit seiner Übersetzung in gleichem Schritte mit dem Drucke des Textes vor. Dieser war jedoch nur bis zum 6. Buche geführt, als er in Folge der Entziehung der, früher von der Regierung zur Publication orientalischer Werke gewährten, Unterstützungs-692 gelder mit mehreren andern eingestellt werden musste. | Mit diesem 6. Buche schloss demnach auch des Hn Verfs Übersetzung.

Diese Unterbrechung eines Werkes, von welchem man so viel für die Erkenntnis Indiens erwartete, bestimmte die Société asiatique de Paris auf ihre Kosten eine französische Übersetzung der Râjataraṃgiṇî mit dem Sanskrit-Text zu edieren, welche Herr Troyer, der indes aus Asien nach Europa zurück gekehrt war, ihr antrug (Préf. I.).

Indes hatte die Asiatic Society in Calcutta den Druck orientalischer Schriften auf eigene Kosten fortzusetzen beschlossen und die Râjataraṃgiṇî ward vollendet ediert.

Pendant ce temps, heisst es dann weiter, l'impression

des six premiers livres de la Chronique du Kachmîr s'achevait à Paris. Genauer werden die Gründe, warum die vorliegende Ausgabe nur die ersten 6 Bücher, welche schon in Calcutta gedruckt waren, enthält, nicht angegeben.

Indem Referent sich jetzt zur Relation über dieses Werk wendet, muss er vorweg bedauern, dass ihm die Calcuttaer Ausgabe nicht zu Gebote steht. Er würde in Beziehung auf manche Punkte, die er dennoch nicht ganz übergehen darf, ohne Zweifel klarer sehen, als so. So z. B. gleich in Bezug auf die einzelnen Theile, aus welchen diese Chronik besteht.

Sie ist nämlich keinesweges das Werk eines einzelnen, sondern eine Verbindung von vier Schriften. Die erste ist von Kalhaṇa, Sohn des Campaka, Ministers in Kaschmir, im J. 1148 nach Chr. abgefasst (vgl. I, sl. 52). Wie weit sie aber die Geschichte führt, ist mir nicht ganz bekannt, da mir, wie gesagt, die Calcuttaer Ausgabe fehlt und die Mittheilungen über die Hand-|schriften bei Hn Troyer höchst unzureichend 693 sind. Die drei von Wilson benutzten Handschriften gaben unter Kalhaṇas Namen nur sechs Bücher, welche die Geschichte von Kaschmir von der ältesten Zeit bis auf den König Saṃgrâmadeva führen, der dem chronologischen Systeme des Kalhaṇa gemäss 1006 n. Chr. regierte. Das Moorcroft'sche Manuscript liefert dagegen acht Bücher, deren zwei letzte, nach Hn Troyer's Bemerkung (Préf. VII) fast doppelt so stark sind, als die sechs ersten. Bis wie weit diese gehen, berichtet er nicht. Den zweiten Theil dieser Chronik bildet die Râjâvali, „Königsreihe“, von Jonarâja, von welcher Wilson kein Manuscript erlangen konnte. Hr Troyer erwähnt ein Mspt des East-India-House in London, welches diesen, so wie die beiden folgenden Theile der Chronik enthält, gibt aber nicht an, mit welchem Jahre er beginnt (Préf. p. IX n.). Der dritte Theil ist das Werk des Çrîvara Paṇḍita und heisst Çrî-jaina-râjataraṃgiṇî (nach Wilson, der hier wie gewöhnlich taringiṇí schreibt; nach Troyer, wohl unrichtig, taranjinî) „Fluss der Dschaina-Könige“; er beginnt mit dem J. 1408, in welchem Zeinul Abedin regierte, und geht bis 1477 (Reg. von Fettah Shah). Der vierte Theil ist das Werk von Puṇya- oder Prâjña-bhaṭṭa, welcher da beginnt, wo der dritte Theil schliesst. Die Jahreszahl, mit welcher er schliesst, finde ich nicht genau angegeben. Nach Wilson geht diese Geschichte

bis Nazek Shah; dieser regierte aber zu drei verschiedenen Malen. Troyer sagt dasselbe, nennt ihn aber Nazir; wenn er aber alsdann schliesst (Préf. VI): „L'ensemble de ces quatre parties, toutes écrites en vers, forme une chronique du royaume 694 de Kachmîr, à partir d'une époque reculée, mais in-|déterminée (dies ist wenigstens in Kalhaṇas Sinne, auf welchen Hr Troyer so viel Werth legt, nicht der Fall; nach ihm beginnt sie in chronologischem Zusammenhange 653 nach Kaliyuga, oder 2448 vor Chr.;) jusqu'à l'année 1586 de notre ère", so ist das eine der vielen Ungenauigkeiten, die er sich zu Schulden kommen lässt. 1586 ist nämlich das Jahr, in welchem Kaschmir mit Akbars Reich vereinigt ward. Diesem geht aber Nazek's dritte und letzte Regierung um 32 Jahre 10 Monate und 12 Tage vorher. — Wenn Wilson in Bezug auf den Schluss dieser vierten Abtheilung richtig bemerkt (As. Res. XV, 4): It — closes with Nazek-Shah; the historian apparently and judiciously avoiding to notice the fate of the kingdom during Humayun's retreat in Persia, so fällt der Schluss der Geschichte zwischen 1539 bis 54. Nun aber schliesst die zweite Regierung des Nazek-Shah 45 Jahre 3 Monate 12 Tage vor Akbars Eroberung von Kaschmir also 1540 und dies scheint demnach auch der Schluss der vierten Abtheilung zu sein. Hierüber wie über die anderen noch zweifelhaften Punkte, die wir theils angedeutet haben, wird uns leicht jemand von London aus sichern Aufschluss geben können.

Doch zurück zu dem vorliegenden Werke. Dieses enthält, wie bemerkt, nur die sechs ersten Bücher. Die Anordnung der Behandlung ist auf dem Titel angegeben. Der indische Text umfasst im ersten Bande S. 1 bis 293. Die Constituierung desselben beruht vorzüglich auf der Abschrift der Handschrift, welche Hr Moorcroft erlangte. Aus dieser Abschrift liess Hr Troyer sorgfältig die sechs ersten Bücher für sich abschreiben. Ausserdem standen ihm in Asien schon die beiden 695 Hand-|schriften zu Gebote, welche bei Besorgung der Calcuttaer Ausgabe mit der Moorcroftschen collationiert wurden, nämlich die Handschrift des Hn Wilson und eine Hn Troyer selbst gehörige. Beide standen aber um vieles der Moorcroftschen nach. Le texte, ainsi préparé, heisst es dann weiter, a subi de nouvelles corrections, avant d'être livré à l'imprimerie royale de Paris pour servir à l'édition actuelle.

Der Hr Herausgeber verglich nämlich noch zwei Londoner Handschriften.

Was das Verhältniss dieser Ausgabe zu der Calcuttaer betrifft, so wird es ziemlich klar durch das von S. 295 bis 317 gegebene Verzeichniss von Corrections à faire dans l'édition de Calcutta. Man sieht daraus, dass in der Calcuttaer Ausgabe, wie in den asiatischen Drucken gewöhnlich, ziemlich vieles uncorrect ist, und die vorliegende Ausgabe einen entschieden correcteren Text darbietet. Doch kommen auch — abgesehen von wirklichen Varianten — einige Stellen vor, wo diese Ausgabe, durch Correctur der Calcuttaer uncorrect geworden ist, so, um nur zwei Beispiele zu erwähnen, I, 329 (in dem erwähnten Verzeichnisse steht 332, eine Ungenauigkeit, die sich mehrfach wiederholt), wo Hr Tr. die Calcut. Lesart सजनाह्लादको *sajanâhlâdako,* in sofern zwar mit Recht ändert, dass er स, *sa,* trennt, dagegen gegen Syntax जनाः ह्लादको, *janâḥ hlâdako,* schreibt. Noch ärger ist es I, 175, wo er für die Calcuttaer Lesart *viracayya,* das richtige Causal-Gerundium von *rac, viracarya* schreibt.

Eigentliche Varianten der Handschriften betreffend, so ist die Zahl der mitgetheilten höchst unbedeutend. Es werden wohl, wie in den Ssskr.-Handschriften späterer Zeit grösstentheils, in die | Augen springende Schreibfehler sein. Die beste 696 Hand hat, wie auch Hr Troyer bemerkt, die Moorcroftsche Handschrift und Ref. würde sie mit Correctur der entschiedenen Fehler direct haben abdrucken lassen und die Varianten der andern Handschriften hinzu fügen. Ihre Lesarten sind grösstentheils die besten und Hn Tr. ist zu danken, dass er sie vielfach hergestellt hat; an einigen Stellen hat er unrecht gethan, sie zu verbessern. So z. B. schreibt er I, 24 gegen alle Handschr. स्पष्टा साङ्ग, *spashṭâ sâṅga,* während die überlieferte Lesart स्पष्टसङ्ग ganz guten, ja den einzig richtigen Sinn gibt. Bei I, 29 andererseits kann Ref. aus Mangel an Hilfsmitteln nicht mit vollständiger Sicherheit entscheiden, doch zweifelt er sehr, dass Hr Tr., da er einmal zwischen den Lesarten wählt und nicht dem Moorcroftschen Codex allein folgt, hier demselben den Vorzug geben durfte; allein auch die Lesart der anderen Quellen ist schwerlich zu billigen. Hr Troyer liest:

गुहोन्मुखी नागमुखा पीतभूरिपया u. s. w. गौरी (*guhonmukhî nâgamukhâ pîtabhûripayâ* u. s. w. *gaurî*) und übersetzt: Gaurî, —

le regard fixé sur Guha, et abreuvant son autre fils Ganeça, qui porte une tête d'éléphant, de l'abondance de son lait u. s. w. Die Übersetzung ist im Ganzen richtig, nur passt sie nicht zu der aufgenommenen Lesart *nâgamukhâ*, obgleich Hr Tr. in den Noten meint, dass diese vom Sinne gefordert würde. Hiernach hätte nämlich die Göttin Gaurî einen Elephantenkopf, während durch den „elephantenköpfigen" ihr Sohn Ganeça bezeichnet ist. Eben so falsch ist aber die Lesart der Calc. Ausgabe und eines Lond. Codex *nâgamukhî;* sie gäbe ganz denselben Sinn, man muss augenscheinlich schreiben *nâga-*
697 *mukhăpîta* u. | s. w. in ein Wort; die Gaurî, deren Milchfülle getrunken wird von dem Elephantenköpfigen *ñâgamukhâ* mit langem â ist übrigens wohl nur Schreibfehler im Moorcroftschen Codex. — Mit Unrecht wiederum ist die Lesart dieser ausgezeichneten Handschrift I, 155 verlassen, wo *pâtreṇa* einen einfach natürlichen Sinn gibt, die andere Lesart dagegen einer gesuchten Erklärung bedarf. — Slokas I, 311 ist auf die Autorität desselben Cod. auszulassen; den Sinn dieses Slokas hat auch der 312te.

Während Hr Troyer im Allgemeinen sich bei Constituierung des Textes darauf beschränken wollte, à purger le texte, wie er Préf. XII sagt, des fautes évidentes, soit de sens, soit de grammaire ou d'orthographe, en un mot, des fautes de copiste et d'imprimeur, so finden sich doch auch Beispiele, wo er etwas weiter geht; höchst überflüssig geschieht dies ausser dem schon erwähnten Falle, auch I, 172, wo er ebenfalls eine Conjectur in den Text setzt, während die Lesart des Moorc. Cod. auf jeden Fall eben so gut ist. — Wir wollen Hn Tr's Verdienst in Verfolgung seines Zweckes gern anerkennen, allein es bleiben eine ziemliche Menge Dinge zurück, welche das Druckfehlerverzeichnis nicht anführt. So ist I, 27 *saro bhûmau* in ein Wort zu schreiben; I, 203a *añcitam* für *añcitaḥ*. — I, 279 ist statt *ullâghato* zu lesen *ullâghatâ* Gesundheit. Der ganze Slokas ist ungenau übersetzt; die *ullâghatâ* des Königs von Kaschmir bildet einen Gegensatz zu den Königen, welche in der Fieberkrankheit des Übermuths erglühten (*darpajvarôshma*). I, 332 ist *satrayo* etc. in eins zu schreiben, nicht *sa* zu trennen. I, 354 ist eben so *yatkiñca-*
698 *navidhâyitâm* in eins zu schreiben; | I, 366 hat Hr Tr. ein Wort विसंष्ठुले, *visaṃshṭhule,* wozu sich sogar eine sonderbare

Note findet; es ist augenscheinlich ein Schreibfehler und in *visaṃkule*, विसंकुले, zu ändern, wie leicht क mit ख zu verwechseln war, bedarf keiner Bemerkung. I, 367 ist für *sâmâsya* auf jeden Fall *sâmâsyam* zu setzen. Diese Form ist zwar noch nicht belegbar; sie ist aber eine ganz gewöhnliche Bildung durch Suffix *ya* aus *samâsa* Ausgleichung von Streitigkeiten.

Die Schreibweise betreffend, so hat sich Hr Tr. glücklicherweise rathen lassen, die sonderbare, früher von ihm vorgeschlagene, aufzugeben, obgleich er noch immer von der Dienlichkeit derselben überzeugt ist. Er schliesst sich im Allgemeinen an die von A. W. v. Schlegel aufgebrachte. Übrigens ist auch in Bezug auf Schreibweise manches zurück geblieben, was im Druckfehlerverzeichnisse hätte verbessert werden sollen, so z. B. I, 2 lese man *bibhrat* für *vibhrat;* I, 8b *prayojanam* f. *prayocanam;* I, 11 wird ein Name *Subrata* und 12 *Suvrata* geschrieben, letzteres ist richtig; I, 12b lese man *vaidushya* f. *vaiṭushya;* I, 17 *hema* f. *hela;* I, 21, um hier auch noch einige Fehler in Verbindung oder Trennung von Wörtern zu erwähnen, muss *saṃvâdi* mit *kathâ* in eins geschrieben werden. I, 131a l. *vrajato* f. *brajato;* 136 *prayojanam* f. *prayojana;* 177 *prabalatâm* f. *pravalatâm.* 184b ist *duḥsaho* von *bhikshu* zu trennen. I, 337 ist *tadvârttâ* mit *smṛtim* zu verbinden. I, 342a ist ganz zu verbinden; I, 346 *lakshma* mit *praçastishu.* Es liessen sich noch viele andere Fehler dieser Art aufrechnen. Doch findet sie jeder Geübtere von selbst.

Zu der Textesconstituierung müssen wir auch | die Abtheilung nach Versen rechnen. [699] Das gewöhnliche Metrum ist der epische Slokas und dieser war stets leicht zu erkennen. Dazwischen finden sich jedoch auch einige andere Metra, von denen Hr Troyer im Allgemeinen nicht mit Unrecht bemerkt, dass sie ebenfalls hinlänglich bekannt sind (qui sont de même suffisamment connues Préf. XIII). Nur scheint dies bei ihm selbst nicht der Fall zu sein. Denn es kommt auch fast kein einziges Beispiel vor, wo er die Verse richtig abgetheilt hätte. So I, 2 Metrum Çârdûlavikrîḍita, ist das Wort *sambhṛta* aus Vers b zu a zu setzen und das Wort *bhâgaḥ* aus c zu d. — I, 47, wo dasselbe Metrum ist, gehörte *bhrâtaḥ* aus c zu d. — I, 228, wo ebenfalls dasselbe, gehört *vyaktam* aus a zu b und *çrutvâ* aus c zu d. — I, 284 M. Vasantatilaka, gehört *nindyâm*

aus a zu b. — I, 310, wo dasselbe M., gehört *dâtuḥ* aus c zu d. — Endlich von 368 an! Hier bildet 368 mit 369a, b einen Vers; M. Hariṇî. — Dann gehört 369c, d und 370a, b zusammen, M. Çârdûlavikrîḍ.; das Wort *tatas* aus 369d gehört zu 369c und *kshubhyat* aus 370a zu b; — dann gehört 370c, d und 371a, b zusammen, M. Vasantatil. — Dann 371c, d und 372a, b Çârdûlavikr.; *âsînaḥ* gehört aus 371c zu d. — Dann gehört 372c, d und 373a, b zusammen; M. Mandâkrântâ, *ambhaḥ* aus 372c gehört zu d; *abhyutsaṅgam* aus 373a gehört zu b. — Dann gehört 373c d und 374a b zusammen. — Dann 374c, d und 375a, b; endlich 375c, d, e, f; M. Mandâkrântâ; das Wort *mandîcakruḥ* gehört aus e zu f. — Diese Beispiele sind allesammt bloss aus dem ersten Buche genommen.

Wenden wir uns zu der Übersetzung! Der Hr Verf. er-700 klärt in der Vorrede etwas lang | und breit über seinen Zweck, ohne dass jedoch recht klar hervor tritt, wie weit er die Absicht gehabt habe, in Bezug auf genaue Wiedergabe seines Originals zu gehen. Die deutlichste Stelle ist Préf. XVII: En ce qui dépendait de moi, je me suis scrupuleusement assujetti à rendre mon auteur de manière à reproduire sans aucune altération ou modification sa manière de penser, de sentir et de s'exprimer u. s. w. Envisageant la fidélité comme le premier devoir d'un traducteur, je ne me suis permis aucune transaction avec le goût du temps. Wenn man hiernach sich berechtigt glauben sollte, eine Genauigkeit nicht viel geringer als in deutschen Übersetzungen — wenn es nur darauf ankam, uns den Stoff zugänglich zu machen — zu erwarten, eine Durchsichtigkeit, welche in der Übersetzung nicht bloss den Sinn des Ganzen wiedergibt, sondern auch alle Détails, und es möglich macht, bis ins Einzelnste zu erkennen, wie viel der Übersetzer in einem Satze richtig genommen, ob er die Beziehungen ganz verstanden — so wird man sich sehr getäuscht finden. Selbst wo der Sinn des Ganzen richtig getroffen ist — und wir wollen Hn Troyer nicht das Zeugnis versagen, dass dies in den meisten, oft sehr schwierigen Stellen geschehen ist, wobei wir jedoch nicht bergen dürfen, dass sonderbarer Weise auch wiederum sehr leichte ganz misverstanden sind — da treten doch die einzelnen Theile und Bezüge sehr ungenau hervor, so dass man selbst dann oft nicht ganz entschieden behaupten möchte, dass der Hr Übersetzer

das Original sich ganz klar gemacht habe; doch mag hier manches der für Übersetzungen sehr spröden französischen Sprache zur Last fallen. Allein die Folge davon ist, dass seine Übersetzung für eine im Allgemei-|nen unzuverlässige zu 701 erklären ist. — Wir dürfen nicht unterlassen, einige Stellen zu berücksichtigen.

I, 1 übersetzt Hr Troyer: Adoration à celui qu'embellit *comme* (die cursiv gedruckten Wörter sind von Hn Tr. hinzu gefügt, um die Übersetzung verständlicher zu machen) une robe la splendeur des joyaux dont les crètes de serpents sont ornées, qui porte un collier de perles! Adoration à l'arbre du désir de Hara. Hier ist die Übersetzung qu'embellit u. s. w. bis ornées falsch, allein Hr Tr. erkennt das Richtige in der Note: (Çiva) embelli par u. s. w. Ferner klingt die Übersetzung aber auch so, als ob zwei Gegenstände verehrt würden, während nur von einem „dem Baume“ etc. die Rede ist, zu welchem die übrigen Composita gehören. — Beiläufig: hat man schon die Ähnlichkeit der indischen Ansichten vom Kalpa-Baume mit der jüdischen Sage vom עֵץ הַחַיִּים und עֵץ הַדַּעַת berücksichtigt? — I, 2 sind mehrere Bestimmungen ausgelassen; der ganze Slokas hat übrigens, wenn man die aufgenommenen Lesarten behalten muss, Schwierigkeiten in Bezug auf die Composita. Sollte man nicht wie *vahan,* so auch für *dadhad, bibhrad: dadhan, bibhran* lesen? Dann ist alles dem gewöhnlichen Sanskrit angemessen. — I, 3 ist ganz und gar nicht getroffen. Hr Tr. übersetzt: Qu'il est digne d'éloges, le génie du bon poëte! Il rend vil le breuvage du nectar u. s. w.; es muss aber heissen: Laudandus est quispiam!? Ecce virtus, cum nectaris guttis certans, boni poetae; *âskandin* ist wetteifernd. In Bezug auf *yaçaḥkâya* bemerke ich jetzt, dass es weder glorieuse existence ist, wie Hr Tr. über-|setzt, noch 702 gloriosum corpus, wie Ref. es früher nahm; gloriae corpus, wie es Bohlen übertrug, nähert sich der eigentlichen Bedeutung noch am ehesten. Es ist, wie wir sagen würden, Ruhmesmasse, also wenig mehr als *yaças* Ruhm allein, wie I, 45 *kîrttikâya.* — I, 5 ist ebenfalls falsch. Die Construction *na-yadi — kimiva* ist nicht verstanden. Hr Troyer übersetzt: Quel serait le savoir que pourrait communiquer un poëte, s'il ne voyait pas toutes les conditions des choses qu'on peut connaître par la lumière de la raison, et le reste

dans une intuition divine. Wörtlich hiesse es: Non (sc. sufficiat) si ratione res, quae omnes perspicere possunt, videat, quin immo reliquae praeter has divino intuitu a poeta cognoscendae sunt. — I, 6 ist der Sinn gerade umgekehrt. Hr Tr. übersetzt: Quelque varié que puisse être un abrégé, par suite du resserrement de l'étendue d'un récit, *cependant* rien n'y est réellement essentiel que ce qui satisfait les gens de bien. Es muss aber, ganz wörtlich übersetzt, heissen: narrationis longitudinis compendio varietate quamvis non acquisita, attamen hîc res aliqua est, quae utilitati bonorum. — I, 14 und 16 ist so übersetzt, dass man sieht, dass Hr Tr. nicht wusste, dass *matam* der Titel des von Nîla verfassten Buches sei; er hätte dies aus Ay. Akberi erfahren können (bei Gladwin II, 145); es liess sich aber auch aus diesen Stellen erschliessen. In I, 16 ist ausserdem hier so wohl als Th. II S. 370 etwas sehr wesentliches falsch übersetzt. Hr Tr. übersetzt nämlich die Worte: *tebhyo nîlamatâd dṛshṭam gonardâdicatushṭayam* durch: L'opinion de Nila est que Gonarda et 703 quatre autres sont au nombre de | ces princes, während es heissen müsste: Inter hos esse Nilae Mato (dies ist der Titel) demonstratus est quaternio, a Gonarda incipiens (quatuor reges, quorum primus Gon. est; vgl. weiter unten). — I, 21 hat Hr Tr. in der Übersetzung und in den Noten misverstanden; er übersetzt: Cette histoire des lieux, des temps et des rois, pendant leur prospérité et leur décadence, devient, composée d'une manière convenable, un remède salutaire. Der Hr Übersetzer hat die sanskr. Wortstellung nicht berücksichtigt, die sehr bündig ist; es muss heissen: Accurata haec temporum et locorum historia, quae (nobiscum) communicat, quae regum rebus bene vel male gestis remedia fuerunt, utilis est. — I, 24 ist sehr ungenau, *tad* bezieht sich auf *mûrddhâbhisheka* im frühern Slokas (vgl. auch oben); nach der richtigen Lesart übersetzt heisst die erste Hälfte: Haec Râjataranginî (regum fluvius) claram conjunctionem habens, pulchra per multum nectar, quod exinde (sc. mûrddhâbhisheka) stillat, potetur u. s. w. Hr Tr. übersetzt, seiner Conjectur folgend und auch ungenau: Puisse ce fleuve des rois, clair dans *toutes* ses parties, pénétrer dans les conques des oreilles, ainsi que l'agréable rosée d'un nectar salutaire. — I, 28 übersetzt Hr Tr.: Qui est protégé par Nîla — qui *tient* sur le bassin d'eau un parasol

dont le bâton immobile est élevé sur la Vaitastâ. Dass dies falsch ist, ist leicht aus dem Texte zu erkennen; *daṇḍa*, Stab, *kuṇḍa*, Krug, *âtapatra*, Sonnenschirm, sind die drei Abzeichen eines indischen Asceten; diese werden hier dem Schlangenkönig Nila zugeschrieben; wie sich aber *udyadvaitasta nishpanda*, die drei ersten Adjectiva des Compositums, mit jenen drei | Substantiven, durch Suffix in gemehrt, sinnvoll vereinigen, 704 kann Ref. noch nicht mit hinlänglicher grammatischer Sicherheit erklären. Am wahrscheinlichsten ist ihm, dass *udyat* (sich erhebend) das Adjectiv zu dem Substantiv *daṇḍa* (Stab) bildet, *vaitasta* (mit Witasta-Wasser gefüllt) zu dem zweiten *kuṇḍa* (Krug); *nishpanda* (unbeweglich) zu dem dritten *âtapatra* (Sonnenschirm). Übrigens ist von diesem Slokas bis zum 44sten, wo der Nachsatz mit *tatra* anhebt, die enge Verbindung dieser Sätze in der Übersetzung nicht zu erkennen. — Sl. I, 44 ist ganz falsch übersetzt: Là, les descendants de Kuru et de Kuntî furent contemporains dans le Kaliyuga. A partir de Gonarda on n'a pas conservé *tous* les noms des cinquante-deux rois. Der Text heisst:

तत्र कौरवकौन्तेयसमकालभवान् कलौ
आगोनर्दात स्मरन्ति स्म न द्वापञ्चाशतं नृपान्
(*tatra kauravakaunteyasamakâlabhavân kalau*)
(*âgonardât smaranti sma na dvâpañcâçatam nṛpân*).

Dies heisst wörtlich: Hic qui reges fuerunt Kuruidarum et Kuntidarum contemporanei usque ad Gonardam (nämlich den dritten bei Kalhaṇa) quinquaginta duo (d. h. die 52, welche von der Zeit des Mahâbhârata bis auf Gonarda III. regierten), eos non memoraverunt (nämlich die officiellen genealogischen Tafeln; vgl. weiterhin). Einige, die man dazu zählte, waren ihren Namen nach in anderen historischen Schriften bewahrt. Daher ist auch das von Hn Tr. der Erklärung wegen hinzu gefügte *tous* in Kalhaṇas Sinne ganz falsch). |

I, 49 ist second âge für troisième gewiss nur zufällig. — 705 I, 77 ist *sarvasampatprasûḥ* übersetzt: pour avoir soin de son bien-être comme une mère; es ist bloss omnis progressus mater. — I, 80 ist dunkel: L'enfant royal, monté sur le trône de son père, ne regrettait pas son marche-pied que ses jambes allongées ne pouvaient atteindre; es heisst bloss: Infanti regali, tronum ascendenti, cum pedes haererent, non defuit

scabellum; vielleicht liegt dies auch in den französischen Worten. — I, 110 ist übersetzt: Comme un Siddha pénètre toute chose selon sa volonté, ce *roi*, par des donations d'or, était capable de faire même une ouverture dans le mont Sumêru und in den Noten verirrt Hr Tr. sich durch Conjecturen und Hypothesen noch um vieles weiter von dem einfachen 706 Sinne. Dieser ist: Postquam, | auro adhibito, succum (oder humorem) omnia penetrantem praeparaverat, potuit re vera u. s. w. — I, 154 lautet

ऋद्ध्या जाज्वलितस्योच्चैर्माहेश्वरशिखामणेः
अद्यापि श्रूयते यस्य प्रभावो भुवनाद्भुतः

(*ṛddhyâ jâjvalitasyoccair mâheçvaraçikhâmaṇeḥ*)
(*adyâpi çrûyate yasya prabhâvo bhuvanâdbhutaḥ*)

Dies übersetzt Hr. Tr.: La magnificence du joyau qui, resplendissant d'un haut éclat, a été placé par lui sur la tête de Çiva, est renommée encore aujourd'hui comme une merveille du monde. Diese Übersetzung ist ganz falsch; der König Dâmodara II. wird selbst das Juwel an Siwas Haupt genannt: Ejus, qui quasi gemma in Çivae capite fuit, et fortuna clarissime lucebat, fulgor etiam hodie celebratur u. s. w. — I, 201. 202 sind ungenau übertragen; in *ṛddhâpaṇam* liegt aber auch eine grammatische Schwierigkeit, obgleich diese Verbal-Bildungen durch *p* und weitere Nominal-Formen daraus das spätere Sanskrit den Volkssprachen, die sie schon in Açokas Zeit besassen, in Menge entlehnt; ich lese *ṛddhâyanam râjapathair* „eine Stadt, welche durch (angelegte) Königsstrassen viele Wege besass". — I, 250 übersetzt Hr Troyer die Worte *tasthau prâg evâṅkuritasmaraḥ* durch sentit que l'amour qu'il avait anciennement conçu *pour elle* restait fixé dans son cœur. Wenn diese Ubersetzung richtig wäre, so hätte schon früher angegeben sein müssen, wann diese Liebe begonnen hätte. Davon findet sich aber nichts. Allein jene Sanskrit-Worte heissen wörtlich: stabat (nämlich der König) amorem habens usque ad summum cacumen provectum (d. h. 707 einfach | summo amore percussus). Das Übrige dieses Slokas ist ebenfalls in der Übersetzung etwas entstellt. Statt: Dans ce temps Nara ayant appris — que cette femme — était devenue l'épouse du brahmane, sentit u. s. w. war zu übersetzen: Hoc tempore, Naras, postquam de brahmani uxore audivit, stabat u. s. w. — I, 256 ist *tasmât* übersetzt à cause de sa

conduite; es muss heissen ab hoc (nämlich dem Brahmanen). — I, 268 übersetzt Hr Troyer: Comme le brahmane, à cause de la faveur de son beau-père était aussi devenu *membre de la race des* Nâgas, ce lac obtint de la célébrité sous un autre nom, celui du lac du gendre; es sollte heissen Cum — alius lacus celeber factus est nomine: lacus generi. Die in Hn Tr. Übersetzung cursiv gedruckten Worte sind wegen seiner Ansicht über die *Nâgâs* hinzu gefügt; allein wenn er gleich Menschen und zwar Kaschmirs Urbewohner in ihnen sieht, so weiss doch Kalhaṇa nicht anders, als dass es schlangenartige Geschöpfe sind, von deren Gestalt er schwerlich ein sicheres Bild hatte. — I, 281 ist übersetzt: La félicité du règne de ce prince le suivit, même dans l'autre monde; observateur du sacrifice, il la joignit à une vertu qui n'était pas passagère; es muss heissen: Hujus regis fortuna regalis eum sequuta est in alterum mundum caerimoniâ perpetuâ, quae sacrificata (i. e. sacrificio constans) eum decebat. Der einfache Sinn ist: selbst nach seinem Tode wurde ihm zu Ehren eine feierliche Ceremonie mit Opfer fortwährend (etwa alljährlich) gehalten. — I, 290 lautet in der Übersetzung: La contrée du Nord contenait, pour ainsi dire, un autre Yama, et dans l'illusion qu'il causait, s'efforçait, par rivalité, de con-|quérir le pays du Sud, où se trouve Yama lui-même; contenait 708 bildet hier die Übersetzung eines sich bei Hn Tr. im Texte findenden Wortes *vibhâra;* dies ist aber kein Ssskr., wenigstens könnte es kein Verbum sein; man muss *babhâra,* nutrivit, schreiben und übersetzen: Regio septentrionalis vincere nisa est per aemulationem regionem meridionalem, Yamam continentem, cujus per aemulationem alterum quasi Yamam sustulit (nutrivit). — I, 308 gehören die Worte: et cèdent même leurs propres femmes zu dem folgenden Slokas; beide sind aber nicht ganz genau übersetzt. — I, 329 ist sehr ungenau übertragen: c'est ainsi que l'abondance des eaux *bienfaisantes* provient de la noirceur des nuages que forme un jour de la saison pluvieuse; wörtlich heisst es: sicut aquae copia nata ex die summi caloris, nubibus atro. — I, 331 ist bâtit une ville d'une très grande beauté falsch; denn *parârdhyaçrîḥ* ist Beisatz des Königs, nicht der Stadt. — I, 334 ist die Übersetzung dont la mémoire était ravie u. s. w. nicht treffend; das sskr. *glapitasmṛtiḥ* ist das Griechische βεβλαμ-

μένος φρένας, wie denn βλάπ-τω der Form und Bedeutung nach dem sskrit. *glap* entspricht; es heisst: g e i s t - v e r b l e n d e t durch diese (die Zauberin). — I, 336 ist wenigstens sehr dunkel übersetzt: En conséquence de l'accomplissement de cette action, on voit encore aujourd'hui la double empreinte de ses genoux sur la pierre qui témoigne de son ascension au ciel. Diese Übersetzung lässt auch zweifelhaft, ob des Königs, oder der Zauberin Kniee im Felsen abgedrückt waren. Es sind aber die der Zauberin; wörtlich übersetzt heisst die 709 Stelle: Hujus (magae), hoc ritu absolutae (im heiligen | Sinne), genuum vestigia, in coelum-ascensionem-demonstrantia, in saxo vel hodie apparent. — I, 337 ist Le dieu — le cercle — et la mémoire — se conservent falsch: Deus — circulus — memoriam hujus facti conservat muss es heissen. — I, 346 ist falsch übersetzt: Cet excellent souverain se distingua ainsi parmi les bons princes sans la pratique des sacrifices, et ne souffrit la destruction d'aucun être vivant; es muss wörtlich übersetzt heissen: Qui, postquam praestantissimis elogiis sine sacrificio (laudem) acquisiverat: optimus princeps est, non permisit u. s. w. — I, 350 ist *bhâj* durch doué übersetzt; allein es ist in Compositis, wie hier, colens, acquirere studens. — I, 359 ist die zweite Hälfte insbesondere ganz falsch übersetzt, aber auch das Ganze nicht genau. Es lautet bei Hn Tr.: Sa conversation blessait le coeur; ses longs plaisirs avec ses honteux satellites étaient iniques, indignes d'un roi, et ses yeux mêmes inspiraient de la terreur; wörtlich heisst es: Oratio cor findens (nämlich erat ipsi); praeterea etiam erat longus ludus cum pathicis; vel ejus jocus, rege indignus, timorem incutiebat. — I, 361 ungenau; *skhalatas* gehört zu *bhûpateḥ* nicht zu *râjyasthitiḥ*.

Doch genug der Beispiele, die sich selbst aus dem ersten Buche, woher sie alle genommen sind, noch um ein Theil vermehren liessen. Sie genügen, um jedem die Überzeugung zu geben, dass diese Übersetzung nur mit vieler Vorsicht benutzt werden darf.

Die Noten betreffend, welche Th. I. S. 323 bis 548 umfassen, so sagt der Herr Verf. selbst von ihnen (Préf. XIV): Je devais tâcher d'éclaircir les passages difficiles et de justifier | 710 ma traduction, ou avouer que je n'avais pas réussi à entendre mon auteur. Il fallait expliquer les allusions et les noms

propres u. s. w. Jene erste Aufgabe ist nicht auf eine Weise erfüllt, wie sie in Deutschland befriedigen würde. Die Zahl grammatischer, lexicalischer oder critischer Bemerkungen ist gering und die vorkommenden sind schwach. Bei weitem mehr und anzuerkennendes ist in Bezug auf die Anspielungen und Eigennamen geleistet, wo der Hr Verf. eine nicht gewöhnliche Belesenheit in den Sanskritschriften zeigt. — Was Ref. misbilligt, jedoch nur, weil es ihm eine Papierverschwendung scheint, das ist des Hn Verfs eigenthümliche Sucht zu vergleichen. Wir würden sie ihm noch hingehen lassen, wenn sie sich nur auf Herbeiziehung von indischen Stellen beschränkte; allein es werden römische, griechische, moderne citiert, selbst Schiller und die Marseillaise. Noch sonderbarer werden sogar in dieser Chronik erzählte Begebenheiten mit in römischen, griech. etc. Autoren mitgetheilten in Beziehung gesetzt, so dass einem Friedrich August Wolf's berühmte Persiflage der Conferatur-Manie hier alles Ernstes und leibhaftig in den Weg tritt. I, 403 wird zur Erzählung von todten (vielleicht gebratenen) Tauben, die den Kaschmirern während einer Hungersnoth in die Häuser fielen, der jüdische Mythus von den Wachteln herbei gezogen. Noch sonderbarer und Papier verschwendender macht sich folgende Zusammenstellung. Kalhaṇa erzählt von einem Felsen, der nur durch Berührung einer tugendhaften Frau bewegt werden konnte, bei welcher Probe nur eine Frau aus niederer Classe bestand. Da heisst es denn in den Noten (I, 394): Cette histoire, dont une portion, au moins, appartient au domaine de la fable, acquiert cependant un | certain degré d'intérêt par le rapprochement qu'elle permet d'établir entre le fait principal qui s'y trouve rapporté et les récits d'Hérodote (II, 3), et de Diodore de Sicile (I, 49), relatifs au fils de Sésostris. Diese Geschichte, zu der fast jede Volkssage ihre pendants liefern könnte, wird alsdann erzählt im Original und in der Übersetzung, und Hr Troyer schliesst ernsthaft-komisch genug: Hérodote ne dit pas que la femme vertueuse fut l'épouse d'un jardinier: dans le Râdjataranginî, il est question de la femme d'un potier. [711]

Zu den Noten kömmt ein Appendice (p. 549 bis 584), welcher zuerst Text und Übersetzung mit Noten der schon von Lassen (in seiner Pentapotamia) mitgetheilten Episode aus dem Mahâbhârata bringt und dann ein noch unediertes Stück desselben Epos.

Des Hn Verfs disserierende Beigaben umfassen Th. II. S. 293 bis 576. Die Esquisse géographique et ethnographique du Kachmir ancien et moderne (293 bis 343) zerfällt in 4 Partieen: I) Situation et configuration. — Le grand lac, et le desséchement du pays de Kachmir (293 bis 300); II) Étymologie du nom de Kachmir, antique renommée de ce royaume, et ses anciennes relations avec d'autres pays (300 bis 309); III) Les Nâgas, les Gandhâras, les Khaças, les Daradas (310 bis 332); IV) Aperçu du Kachmir moderne (333 bis 343). Es sind hier fast nur die neuesten Untersuchungen compiliert, ohne dass unsere Kenntnis besonders erweitert würde. Oft beschränkt Hr Tr. sich einzig und allein darauf, fremde Hypothesen der Reihe nach aufzuzählen und mit einem quoiqu'il en soit zu schliessen. Die so höchst bedeutende, gerade für 712 Kaschmirs alte Ge-|schichte wichtige Abhandlung des Hn Geh. Just. R. Heeren, die wir leider erst im Auszuge besitzen (Conamina ad explicanda nonnulla historiae mercaturae antiquae capita, in diesen Anzeigen 1834. St. 206 bis 208. S. 2049 bis 2076) ist ihm unbekannt.

Doch tritt hier wie auch schon in den Noten und mehr noch in dem alsdann folgenden Examen critique des six premiers livres du Râdjatarangini (347 bis 576) des Hn Verfs ganz uncritische Ansicht über den Werth dieser Chronik so wie sonstiger indischer Legenden in historischer Beziehung hervor. Er hat in diesem Betracht viele Ähnlichkeit mit Tod, auf dessen Auctorität er auch so viel Gewicht als auf die indischen Historiker legt. Auch für uns haben beide ungefähr gleichen Werth. So heisst es in dem Abschnitte über die Schlangen, *nâgâs,* welche dem kaschmirschen Mythus nach nicht bloss in der Tiefe des Oceans wohnten, sondern auch in den Seen Kaschmirs, bei Hn Tr. unter andern (II. p. 312): D'après l'auteur dont je viens de citer les ouvrages (nämlich eben Tod) — les Nâgâs (diese die Tiefen des Wassers bewohnenden Nixenartigen Geschöpfe der Phantasie) — peuples d'origine indo-scythique, furent les conquérants de l'Inde à une époque très reculée. Dann werden sie ganz ruhig als eine Classe der Bevölkerung von Kaschmir eingeführt, die Feenmährchen, welche die Chronik von ihnen mittheilt, werden in Prosa nochmals nacherzählt und gar (S. 316) für traits de réalité positive gegeben.

In Bezug auf Verbindung, Ineinandermischung von Sagen und wirklicher Geschichte ist der Hr Verf. nämlich der Ansicht, dass la poésie, franchement associée à l'histoire des Indiens, | ne trompe point; au moindre effort du jugement son 713 sens figuré cède au sens propre, ses exagérations se reduisent à leur juste valeur et toute sa glorieuse fiction se soumet à l'austère vérité. Der effort du jugement, der hier und von allen denen, die diese Ansicht — die in Deutschland wohl kaum noch einen Anhänger von einiger Bedeutung zählt — hegen, angewendet wird, ist in der That einer der geringsten. Er besteht darin, dass man glaubt, was einem glaublich scheint; was nicht glaublich scheint, hält man für Fabel, Poesie, und verwandelt es in etwas Glaubliches. Hierbei vergisst man ganz, dass sich eben so gut eine glaubliche, wie eine nicht glaubliche Fabel erfinden lasse. Da diese Art historischer Critik aber einzig und allein von der grösseren oder geringeren Glaubensanlage des sie üben wollenden Subjects abhängt, so ist Hr Troyer wenigstens so artig, es dem Leser selbst zu überlassen, den historischen Weizen von der poetischen Spreu zu sondern, und, was hierbei natürlich am wichtigsten ist, die übrig gebliebene poetische Spreu, welche doch nur eine andere Form des historischen Weizens ist, wiederum aus poetischer Spreu sich in historischen Weizen umzudenken. Alsdann il (der Leser) jugera si ce qui est vrai dans le fabuleux même et ce qui n'est pas fabuleux du tout forment une portion assez considérable de ce livre, pour permettre de ranger son ensemble parmi les ouvrages historiques. Um dieses Urtheil zu erleichtern, hat der Hr Verf. sein examen critique angestellt. Dieses zerfällt in 6 Abtheilungen. I. Chronologie des rois du Kachmir (S. 368 bis 388); II. Synchronismes de l'histoire du Kachmir et de celle de quelques autres peuples (389 bis 457); | III. La religion du Kachmir (457 bis 483); 714 IV. Du gouvernement du Kachmir (484 bis 504); V. Caractère des rois; caractère et civilisation du peuple du Kachmir (505 bis 548); VI. Le Râdjatarangînî apprécié comme ouvrage historique et Kalhana Pandita comme écrivain et comme homme (549 bis 576).

Wir bedauern, unser allgemeines Urtheil über dieses examen critique dahin formulieren zu müssen, dass das, nicht sehr viele, Richtige, welches es enthält, sich jedem Leser der

Chronik selbst, wenn er nur einigermassen mit den neueren Schriften über Indien bekannt ist, von selbst entgegen drängt, dass dagegen die nicht unbedeutende Anzahl von Falschem in Deutschland wenigstens keiner Widerlegung bedarf. Wir werden daher bloss das die Chronologie Betreffende noch berücksichtigen. Wenn wir hierbei aus dem Kreise von Kaschmir heraus schreiten, so möge das niemand wundern. Des Hrn Troyer's Irrthümer und schiefe Ansichten beruhen vorzüglich darauf, dass er die sonstigen Mittheilungen, welche die indische Literatur für historisch gibt, nicht gehörig berücksichtigt hat.

Gegen den Schluss des zweiten Abschnittes der Abtheilung, welche von der Chronologie handelt, heisst es (S. 379): Ainsi la chronologie de notre historien résiste à l'examen sévère que nous venons de lui faire subir. — Diese strenge Prüfung müssen wir in Betracht ziehen.

Den Inhalt dieser sechs ersten Bücher hat Hr Troyer nach acht Perioden geordnet. Die erste umfasst eine unbestimmte Zeit von der Austrocknung des Sees an, welcher einst Kaschmir bildete. Die zweite umfasst einen Zeitraum von 1266 Jahren, welcher nach Kalhaṇas Ansetzung im Jahre 715 653 nach dem Kaliyuga — dessen An-|fang auch bei ihm, der gewöhnlichen Ansetzung gemäss, 3101 vor Chr. fällt — also im Jahre 2448 vor Chr. beginnt. In diesem Zeitraume sollen 52 Könige geherrscht haben, deren Regierungszeit im Einzelnen nicht angegeben wird. — Die 3te Periode umfasst 21 Könige, welche 1002 Jahre regiert haben, und nach Hn Troyer noch einige Interregnumsjahre u. s. w. von 1182 bis 167 vor Chr. In dieser, wie in den folgenden Perioden, werden die Regierungsjahre der einzelnen Könige angegeben. Die vierte Periode umfasst 6 Könige, welche 192 Jahre regierten, also von 167 vor Chr. bis 24 nach Chr. Die 5te umfasst 10 Könige, die 572 Jahre regierten, also von 24 bis 597 n. Chr. Die 6te Periode hat 17 Könige und 260 Jahr, also bis 857 n. Chr. Die 7te hat 12 Könige, 84 Jahr, also bis 942. Die 8te hat 9 Könige, 64 Jahr, also bis 1006.

Die strenge Prüfung dieser chronologischen Data besteht nun einfach darin zunächst, dass Hr Troyer die mittlere Regierungszeit für die einzelnen Könige der einzelnen Epochen angibt, also $24^1/_3$ Jahre für die 52 Könige der 2ten Epoche;

47 in der 3ten; 32 in der 4ten; 57 in der 5ten; 15, 8 und 7 in der 6ten, 7ten und 8ten.

Es würde uns hier zu weit führen, wenn wir auseinander setzen wollten, in welchen Fällen dieses Criterium in der That hinreiche, einer genealogischen oder Regententafel einige Wahrscheinlichkeit zu geben. Hier braucht man bloss auf Einzelnheiten aufmerksam zu machen, um zu zeigen, dass, wenn die mittlere Regierungszeit der Könige der 5 ersten Perioden auch noch wahrscheinlicher wäre, als sie es ist, das chronologische System unsers Autors doch um keinen Gran an Wahrscheinlichkeit für jene Perioden ge-|winnen würde. Denn wenn die 716 Einzelnheiten eines chronologischen Systems sich willkürlich oder falsch erweisen, wie kann das Ganze richtig sein? Es kommen unter den Königen, deren Regierungszeit angegeben wird, bloss in der 3ten Epoche unter 21 Königen: 1 mit 70 Jahren, 1 mit 63 und 6 mit 60 vor; 3 folgen sich sogar mit 60, 60, 70 und 3 mit 60, 60, 60. In der 5ten Periode, also in einer relativ sehr späten Zeit, kommt sogar ausser einer Regierung von 60 Jahren ein König von 300 Regierungsjahren vor. Diesem letztern Falle widmet Hr Troyer einen besondern Abschnitt zur Erklärung (S. 379 bis 382). Er geht davon aus, dass er bemerkt, dass in Indien eine sehr lange Lebensdauer nicht ungewöhnlich sei und führt dafür unter vielen anderen das Beispiel eines Inders an, qui, d'après un examen fait judiciairement, s'attribuait même un âge de 700 ans, et qui racontait en détail comment, à la fin de chaque siècle, il avait eu ses dents et ses forces renouvelées. Dieses Beispiel würde nun zwar jeder andere eher für ein Zeugnis indischer Lügenhaftigkeit und Leichtgläubigkeit nehmen, aber des Verfs Behandlung gemäss sollte man fast glauben, dass er uns in Betracht desselben zumuthen würde, einen König in unsere Regententafel aufzunehmen, welcher exact vom Jahre 217 und 11 Monate bis 517 und 11 Monate nach Christi Geburt regierte. So weit treibt es der Hr Vf. nun nicht, sondern schlägt mancherlei Erklärungen vor, deren Discussion von unserer Seite Zeit- und Papier-Verderb wäre. Denn wie man auch erklären mag, das Factum bleibt, dass Kalhaṇa in seinem chronologischen Systeme einem Könige eine Regierungszeit von 300 Jahren gibt, welcher, angenommen, dass alle nach-| folgenden Data richtig sind, nur etwa 600 Jahre vor seiner 717

eignen Zeit regierte, und mit Bestimmtheit geht daraus hervor, dass er keine ganz sichere, oder vielmehr höchst unsichere Quellen für diese, im Verhältnis zum Anfange seiner Geschichte so späte Zeit hatte. Hierbei müssen wir übrigens Kalhaṇa das Zeugnis geben, dass er gar nicht die Anmassung hat, seine Angaben für ganz gesichert hinzustellen, sondern mehrfach ihre Ungewissheit und Widersprüche andeutet, wovon wir später einige Beispiele anführen werden. Wenn es aber nun so in relativ so später Zeit aussieht, dürfen wir alsdann ein solches Vertrauen für Kalhaṇas chronologische Data in noch älteren Zeiten zugestehen, wie es Hr Troyer durchweg fordert, dürfen wir Kalhaṇas Autorität allen anderen Berichten und daraus zu bildenden Combinationen vorziehen? Ich könnte auch auf eine Menge anderer Punkte aufmerksam machen, aus denen die Unzuverlässigkeit von Kalhaṇas Angaben für ältere Zeiten folgt, allein der aufmerksame Leser wird sie den weiteren Entwickelungen entnehmen können und wir glauben, dass das Angegebene schon genüge, um zu zeigen, dass wir in Kalhaṇas Combinationen nichts weniger als historische Resultate haben. Wir müssen jedoch erst Hn Troyer noch einige Momente begleiten.

Wir wollen ihm nämlich nicht Unrecht thun, sondern bemerken, dass er ausser der mittleren Regierungszeit noch ein Moment benutzt, um Kalhaṇas chronologisches System zu schützen. Kalhaṇa erzählt nämlich, dass ein König von Kaschmir, Mâtṛgupta, ein Schützling des Vikramâditya, Königs von Ujjayinî (Oudjein), gewesen sei. Die Regierung dieses Mâtṛgupta fällt nach Kalhaṇas System von 118 bis 123 n. Chr. 718 Der | berühmte Vikramâditya, König von Ozene, wird durch den Beginn der von ihm datierenden Aera 56 vor Chr. fixiert. Daraus folgert nun Hr Troyer, ehrfurchtsvoll gegen Kalhaṇas Zahlen, dass dieser nicht gemeint sein könne. Was nimmt er nun an? Kalhaṇa habe mit dem Namen Vikramâditya den Çâlivâhana bezeichnet, welcher letztere, wie Wilford bemerke, auch Vikramâditya genannt sei. Ich muss hier Wilford's Worte selbst anführen, damit man sieht, wie hierfür aus ihnen gar nichts entnommen werden darf. Er sagt (As. Res. IX, 117): „In general the Hindus know but of one Vicramaditja; but the learned acknowledge four; and when at my request, they produced written authorities, I was greatly surprised to find

no less than eight or nine. Those, who reckon four heroes of that name, agree only about two. — Some suppose that Sálivàhana was one of them". — Deutlich enthält diese Mittheilung, dass die Sage nur einen Vikramâditya kennt, gewiss den Befreier Indiens von der Sakerherrschaft um 56 vor Chr. In den chronologischen Tafeln der Brahmanen ist, was höchst wichtig, sein Name nicht bewahrt, wahrscheinlich weil er Buddhist war (vgl. Indien in Ersch und Gruber's Encyclopädie Sect. II. Bd. XVII. S. 83). So blieb sein Gedächtniss der Volkssage und den von den Brahmanen theils vernichteten, theils auf eine entstellende Weise benutzten Dschaina-Chroniken überlassen. Allein sein Gedächtniss im Volke war zu mächtig, als dass man bei späteren Versuchen die indische Geschichte zu combinieren, ihn übergehen konnte. Da nun aber die Sagen so vieles auf ihn gehäuft hatten, so mussten die indischen Gelehrten schon zu demselben | Mittel 719 greifen, welches auch bei uns schlechte Chronologen so oft zur Aushülfe benutzten, nämlich mehrere Personen seines Namens anzunehmen. Hierbei muss jedoch noch immer in Frage gestellt werden, welcher Art die schriftlichen Autoritäten waren, die Wilford vorgelegt wurden. Denn sein eigenes ehrliches Geständnis hat uns belehrt, wie seine Leichtgläubigkeit in dieser Beziehung misbraucht wurde. Am unglücklichsten war die Annahme — wenn eine solche wirklich existierte — dass Çâlivâhana ein Vikramâditya sei. Denn die Sage stellt Çâlivâhana stets ihrem Vikramâditya feindlich gegenüber. Am wenigsten können wir sie Kalhaṇa zuschreiben; denn er nennt seinen Vikramâditya König von Ujjayinî, während keine Sage Çâlivâhana als solchen bezeichnet. — Nachdem nun Hr Troyer Vikramâditya zu Çâlivâhana gemacht, heisst es weiter, Çâlivâhana sei mit dem ersten Jahre seiner Aera — 78 nach Chr. — zur Regierung gekommen — eine Annahme, für die es gar keine sichere Autorität gibt — ferner, er habe 50 Jahre regiert — was wiederum ganz unsicher —; so habe er bis 128 nach Chr. regiert. Dann heisst es weiter: Le règne de Mâtrigupta commença avant sa mort 4 ans 9 mois 1 jour, c'est-à-dire 123 ans 3 mois moins 1 jour après J. C. ce qui ne diffère que de 5 mois de la date u. s. w. und, als wenn in dieser Combination alles ganz einfach zugegangen und jene Bemerkung über die mittlere Regierungszeit

der kaschmirschen Könige ganz entscheidend wäre, folgt alsdann der schon erwähnte Schluss: Ainsi la chronologie — résiste à l'examen sévère u. s. w.

Wir dürfen unsern Hrn Troyer noch nicht ganz verlassen. 720 In den Réflexions sur la | chronologie en général, et sur celle du Râdjatarangini en particulier (S. 382 bis 389) kommt der Hr Verf. zum ersten Male auf eine wichtige Frage, die ihn schon bei weitem früher hätte beschäftigen müssen: Avant de terminer cet article (heisst es S. 386) j'examinerai une question —: les listes de rois, telles qu'elles se trouvent dans le texte du Râdjatarangini, sont-elles complètes? Je n'oserais y répondre affirmativement. En effet, notre texte même, comme je l'ai déjà signalé, indique en quelques endroits des dominateurs qui ne sont pas nommés, et nous y reconnaissons quelques lacunes. Nach diesem Eingeständnisse und dieser Bemerkung sollte man nun meinen, der Hr Verf. würde einsehen, dass man, um Historisches aus dieser Chronik — wenigstens in Bezug auf ältere Zeiten — heraus zu wickeln, ganz anders, als so treugläubig verfahren müsse. Aber nein! Seine Treugläubigkeit glaubt nur einseitig werden zu müssen. Nachdem er ganz vernünftig mehrere Fälle aufgezählt, durch welche historische Quellen überhaupt und insbesondere in Indien corrumpiert werden können, tadelt er mit Recht (S. 387) „un usage trop commun parmi les chronologistes". — Quand un certain nombre de rois et la durée totale de leur domination sont indiqués, et qu'on ne croit pas devoir adopter les deux données à la fois, on a coutume de rejeter la période de la dynastie et de garder le nombre des rois.|

735 Was thut der Hr Verfasser? Er hält es für raisonnable das umgekehrte Verfahren einzuschlagen: La dynastie de Gonarda III a duré, dit-on, 572 ans, et on n'y nomme que dix rois; on nous en nomme trop peu, sans doute; mais acceptons le chiffre de cette période avec d'autant plus de confiance, que l'on n'a heureusement pas voulu le changer malgré le petit nombre de rois. Es ist hier „das System der doctior lectio" gleichsam ad absurdum geführt. Denn wer wird nicht einsehen, dass die Ziffern der Regierungszeit eben so sehr zufälliger und noch mehr als eine Namenliste, willkürlicher Corruption ausgesetzt gewesen sein werden. Von der Möglichkeit einer willkürlichen Fälschung scheint jedoch der Hr Verf.

gar keine Ahnung gehabt zu haben. Es gibt dies ein gutes Zeugnis für seine eigene Redlichkeit, aber auch für seinen vollständigen Mangel an tieferer Kenntnis der historischen Überlieferungen in Indien. Einer besondern Widerlegung bedarf | des Hn Verfs Annahme wohl nicht, und es wird wohl 736 jeder Vernünftige mit uns der Ansicht sein, dass, wenn Hr Troyer (S. 388) schliesst: j'ose conclure avec confiance que, si même la liste totale de cent vingt-six rois nommés dans le Râdjataranginî n'était pas complète, si même — plusieurs chiffres de règnes particuliers n'étaient pas exacts (womit denn der Hr Verf. sein eigenes Schiboleth wieder unsicher macht), il resterait cependant à Kalhana le mérite de nous avoir fait connaître avec vérité et précision huit périodes de la monarchie kachmîrienne, qui, commençant l'an 2248 avant J. C. et finissant à l'année 1006 après notre ère, embrassent un espace de 3454 ans et 9 mois — dieser Schluss auf gar keiner Basis beruht. Denn wenn die Königslisten und Regierungszahlen defect sind, so müsste uns Kalhaṇas vérité et précision durch andere Mittel erwiesen werden.

Eine umfassende Anwendung findet des Hn Verfs Überzeugung über die Richtigkeit der Zahlangaben — eine Überzeugung, die sich keinesweges auf die bei Kalhaṇa beschränkt, sondern auch die der anderen Völker für weit vor ihren geschichtlichen Reminiscenzen liegende Epochen annimmt, z. B. der Mongolen für 1833 vor Chr. (S. 423), oder gar die des Chronologen Usher für Cecrops, Deucalion und Consorten (S. 453) und so weiter — in dem folgenden Abschnitte „Synchronismes". Die vielen höchst überflüssigen Zusammenstellungen mit Begebenheiten, welche in China, Ägypten, Griechenland etc. zu der Zeit vorfielen, in welche nach Kalhaṇas Systeme kaschmirsche zu setzen wären, aus denen nichts Erspriessliches für die Critik dieser Chronik folgt, müssen wir natürlich übergehen. Wir he-|ben nur diejenigen Synchronismen 737 hervor, aus denen etwas Erhebliches gefolgert werden könnte, beschränken uns aber darauf, fast nur des Hn Verfs Ansicht darüber mitzutheilen, da wir sie weiterhin in ihr gehöriges Licht setzen zu können glauben.

Hier bemerkt Hr Tr. zuerst die Aera des Kaliyuga, welche Kalhaṇa erwähnt und nach der gewöhnlichen Rechnung 3101 vor Chr. setzt. In Beziehung auf sie bemerkt Hr Tr. schon

früher S. 372: après diverses considérations — je crois être autorisé à penser — que le commencement de cette ère, fixé par les Hindus à 3101 ans avant celui de l'ère chrétienne, est une époque véritablement historique. Wir hätten sehr gewünscht, dass Hr Tr. diese considérations genauer entwickelt und auch nicht die anderen Gründe verschwiegen hätte, von denen er sagt: que je ne saurais développer ici. Denn es wäre wohl für die indische Geschichte das allerbedeutendste Moment, wenn sich nachweisen liesse, dass diese Aera von 3101 an eine geschichtliche Epoche geknüpft wäre, nur müsste auch der Beweis hinzu treten, dass diese Aera durch eine gleichzeitige Begebenheiten bemerkende, gleichzeitig beginnende und von da an ungestört fortlaufende Chronologie gestützt und gesichert wäre. Denn die mitgetheilten Considérations sind sehr wenig Stich haltend. Eine ist: dass in Indien keine Autorität existiert habe capable d'imposer une ère quelconque à tant de peuplades diverses. Si donc il existe une ère généralement reconnue, c'est qu'elle tient à une réalité historique. Hier hätte der Hr Verf. sich erinnern sollen, dass Aeren gewöhnlich auf ganz andere Weise als durch Befehl 738 entstehen; dass ferner gerade das Zusammentreffen | auf ein und dasselbe Jahr hinlänglich zeigt, dass diese Aera sehr jung sein müsse. Denn ganz abgesehen davon, dass in Indien verschiedene Jahre existierten, hätte schon durch die in den historischen Überlieferungen herrschende Zählung nach Königen, sich der Anfang dieser Aera, wenn schon seit 3101 Jahre v. Chr. bei allen indischen Völkerschaften darnach gezählt wäre, nothwendig bei jedem auf eine andere Weise verschieben müssen und der Beweis, dass sie eine echt historische sein müsse, hätte dann sicher dadurch geführt werden können, dass man die Gründe angab, warum sie sich im Einzelnen verschob, und zeigte, wie alle diese Verschiebungen wieder zusammen treffen. Allein es ist auch falsch, wenn der Hr Verf. meint, dass diese Aera eine allgemeine in Indien sei. Wir haben eine Menge alter indischer Inschriften, aber auf keiner erscheint die Aera des Kaliyuga. Sie ist einzig eine Aera der Gelehrten. Ja dem sonst viel belesenen Hn Vf. hätte nicht entgehen sollen, dass, wie schon Wilford bemerkte, die Ansetzung ihres Anfangs auf 3101 bloss in astronomischer Beziehung fest stehe (As. Res. IX, 86). Die Dschainas, bemerkt

derselbe (As. Res. IX, 208), setzen den Anfang derselben auf 1078 vor Chr. Eine Schrift der Mackenzie-Sammlung setzt Çâlivâhana, dessen Aera 78 nach Chr. beginnt, 1443 nach Anfang des Kaliyuga; diesen also 1365 vor Chr. (Journ. of the As. Soc. of Bengal 1838 May p. 386). Kaliyuga, Zeitalter des Kali, bedeutet, um dies beiläufig zu bemerken, die Geschichte der Jetztzeit des Verderbnisses und, wenn wir hier Beispiele erwähnt haben, wo der Anfang derselben ziemlich nahe vor Chr. gerückt wird, so haben wir auch an einem andern Orte bemerkt, dass zu Candraguptas Zeit dem Megasthenes Mittheilungen | gemacht wurden, die ihn um vieles höher, als die 739 jetzt gewöhnliche Rechnung rücken, nämlich bis 6354 vor Chr. Aus astronomischen Gründen, welche Mathematiker aus den astronomischen Systemen der Inder nachweisen mögen, wurde der Anfang des K. Y., wahrscheinlich zur Zeit der Blüthe der indischen Astronomie, etwa vom 5ten Jahrh. nach Chr. an, auf 3101 angesetzt. Diese Ansetzung ging auch in die chronologischen Schriften über und wurde das Prokrustes-Bett, in welches alle indischen Traditionen und Data gespannt wurden.

Einen zweiten Synchronismus bildet die Erwähnung des Bharatidenkampfes. Da heisst es denn bei Hn Troyer (S. 393): Nous arrivons ici à une grande difficulté de synchronisme, difficulté contre laquelle Kalhana s'est déjà heurté. Diese besteht nämlich darin: Während alle indischen Chronologen den Bharatidenkampf ans Ende des Dvâpara und zu Anfang des Kaliyuga setzen, hat Kalhaṇa eine ganz genaue Angabe dafür, nämlich dass er gerade 653 Jahre nach Beginn des K. Y. stattgefunden habe. Hr Tr. windet und krümmt sich, um die Frage zu lösen: Comment de si grandes disparités (ein Fortsetzer des Kalhaṇa gibt nämlich wieder 448 Jahre mehr an, als Kalhaṇa, was der Hr Verf. aber nicht aus der Quelle, sondern aus Tod's Rajastan entnimmt, dem Refer. nicht recht traut) peuvent-elles avoir lieu sur l'époque d'un événement si important? Nachdem er sich hin und her gewunden, schliesst er endlich: comment s'étonner d'une incertitude sur un événement, qui s'est passé plus de quatre mille ans avant le temps de notre historien! Nun! wir würden über noch viel grössere Verschiedenheiten uns nicht allein nicht | wundern, sondern 740 wahrscheinlich sogar freuen; was aber diese einzelne so zahlengenaue Abweichung des Kalhaṇa betrifft, so wird doch Hr Tr.

sogar nicht glauben können, dass, während die übrigen brahmanisch-indischen Chronologen den Bharatidenkampf höchst allgemein um den Anfang des K. Y. setzen, der Verfasser einer Chronik eines der kleinsten und in der indischen Geschichte nur sehr kurze Zeit, und auch da nicht eben besonders hervorragenden Gebietes, im Stande gewesen sei, ihn so exact anzusetzen, gerade auf 653 nach K. Y. Diese Betrachtung würde ihn leicht zu der Überzeugung geführt haben, dass Kalhaṇa in Verzweiflung, die in seinen Hilfsmitteln vorliegenden Data mit der Aera des Bharatidenkampfes (Yudhishṭhira oder Kali) zu vereinigen, nach echter Sitte der indischen Chronologen die Bharatiden Epoche 653 Jahre später als die Kali-Aera auf eigene Autorität, d. h. ganz willkürlich, ansetzte. Diese Überzeugung würde ihn dann schon ein wenig zweifelhaft gegen das chronologische System des Kalhaṇa gemacht haben.

Ganz ernsthaft hält sich Hr Tr. bei den Pâṇḍava-Sagen auf, erklärt sie für faits presque indubitables, dont les époques restent cependant — incertaines (S. 395), nimmt ganz ernsthaft auf Kalhaṇas Autorität an, dass zwei kaschmirsche Könige in diesem Kampfe gefallen sind (S. 395), ohne daran zu denken, dass, wie die griechischen Stämme ihre Repräsentanten beim trojanischen Kriege haben mussten, so auch die indischen Königslisten sich an den Bharatidenkampf anschliessen wollten.

Zum dritten und bedeutendsten verbindet sich Kalhaṇas Chronik mit der allgemein-indischen Geschichte durch Erwähnung Buddhas. Kalha-|ṇas chronologisches System setzt ihn in die Zeit der ersten Königsdynastie, wo die Regierungszeit der Könige noch nicht einzeln, sondern im Ganzen auf 1266 Jahre angegeben wird; nach der mittlern Regierungszeit gezählt, fällt er bei ihm etwa ins 15. Jahrhundert vor Chr. (Hr Troyer nimmt das 16. an, was uns ziemlich gleichgültig). Neben diese Angabe stellt Hr Tr. die vielen, um bis über 1000 Jahre auf- und abwärts abweichenden, welche sich bei den verschiedenen buddhistischen Nationen finden und schliesst, wie gewöhnlich die Chronologen, wenn sie durch verschiedene Data in die Enge getrieben sind, dass es eine ganze Menge Buddhas gab. Hierbei ist nun ganz ausser Acht gelassen, dass, so sehr auch die Angaben über Buddhas Geburt- oder Todes-Zeit auseinander gehen, sie doch in Bezug auf sein

Leben, auf die Begebenheiten, welche sich an ihn knüpfen, selbst in Rücksicht auf die Jahre, in welchen letztere von ihm und von einander abstehen, gewöhnlich fast ganz und sehr oft ganz mit einander überein stimmen. Darauf hat Ref. schon früher aufmerksam gemacht (Ersch und Gruber's Encyclop. II, XVII S. 37); das interessanteste früher von ihm noch nicht erwähnte Beispiel wird unten vorkommen; eine genaue Ausführung verbietet die schon so sehr in Anspruch genommene Beschränktheit dieses Raumes, wird aber wohl an einem andern Orte gegeben werden. Jeder Vernünftige wird aus dieser Zusammenstimmung bei den buddhistischen Völkerschaften schliessen, dass sie nur von einem Buddha reden und die Verschiedenheit der chronologischen Angaben durch Einmischung von einem, den buddhistischen Überlieferungen fremdartigen, chronologischen Systeme herbei geführt sein muss. |

Endlich wird Açokas von Kalhaṇa erwähnt, ein Name, 742 welcher auch in der brahmanischen Liste der Könige von Magadha vorkommt und ferner in der buddhistisch-ceylonesischen. In beiden ist er Enkel des Königs Candragupta. Dies gibt Hn Tr. Veranlassung, auch diesen in das Bereich seiner Untersuchungen zu ziehen. Dieser Candragupta ist bekanntlich von W. Jones zuerst mit dem, bei den occidentalischen Alten unter sehr ähnlichen Namen vorkommenden, König der Prasier (*prâcyâs*), deren Hauptsitz Magadha war, identificiert, welcher kurz nach Alexanders Zuge auftrat und mit den griech. Fürsten von Syrien und aa. Griechen in mehrfache Berührung kam. Den Candragupta setzen die brahmanisch-indischen Königslisten 1502 vor Chr., und wenn die Identification richtig ist, so liegt hier eine Differenz von fast 1200 Jahren vor, die man geradezu eine Betrügerei nennen müsste. Hr Tr. leugnet natürlich, dass der Candragupta der Brahmanen mit dem Σανδρόκυπτος der Griechen identificiert werden dürfe. Gutes Spiel würde er gehabt haben vor Benutzung der ceylonesischen Annalen; denn damals stützte sich diese Identification nur auf die Namensähnlichkeit, ein in der That trügerisches Criterium. Allein diese setzen ihren Candagutto (die Paliform von Candragupta) 381 v. Chr., also etwa nur 60 bis 70 Jahre differierend von dem Zeitpunkte, in welchem der griechische Σανδρόκυπτος lebte. Diese Differenz sieht

schon an und für sich eher einem Irrthume, als einem absichtlichen Truge ähnlich. Aber höcht sonderbar benutzt sie Hr Tr. um auf die Buddhisten den Vorwurf der Ungenauigkeit zu werfen. Weil Hr Turnour, der Herausgeber des Mahâvaṁça, dem wir so viele Mittheilungen aus den buddhistisch-ceylonesi-743schen Quellen | verdanken, um diese Differenz zu erklären, die Hypothese aufstellt, dass die Buddhisten von Ceylon ihre Überlieferungen vielleicht an in Ceylon schon vor ihnen existierende Annalen geknüpft haben und dadurch ihre Chronologie verfälscht, so schliesst Hr Tr.: S'ils ont donc traité de cette manière leur propre histoire, nous devons craindre, qu'ils n'aient pas été plus exacts dans celle de leurs voisins u. s. w. Wir wollen uns sogleich zu Açoka wenden. Dieser Açoka ist die hervor stechendste Person in der buddhistischen Religionsgeschichte, sein Andenken ist daher mit zu allen buddhistischen Völkern gewandert, und wird fast mit denselben chronologischen Differenzen von diesen angesetzt, wie sie sich bei Fixierung von Buddha finden. Dem gemäss heisst es bei Hn Tr. (S. 422), wie sich denn bei seiner Zahlgläubigkeit kaum anders erwarten liess: Serons-nous encore une fois dans l'alternative, ou de rejeter une des dates, ou d'admettre plusieurs personnages du même nom en différents temps? Açoka serait-il un nom de plus dans le nombre de ceux qui, étant le type d'une idée, se trouvent, quelque part que ce soit, avec elle u. s. w. Doch genug von des Hn Verfs Ansichten. Indem er sich durch seine Ehrfurcht vor aller Welt und Völker Zahlen eine Geschichte, die in das graueste Alterthum zurück gehen soll, zu erringen meint, verliert und verdirbt er sich die entschiedensten und sichersten Daten. Was Açoka betrifft, so ist er, trotz dem, dass ihn die brahmanischen Chronologen zwischen 1502 bis 1365, die vorliegende Chronik zwischen 2448 bis 1182 und die verschiedenen Angaben verschiedener buddhistischer Völker noch verschiedener ansetzen, ganz derselbe mit dem 744Açoka, welchen die ceylonesisch-buddhistischen Be-|richte 319 v. Chr. ansetzen, und ganz derselbe mit dem Açoka, welcher die Inschriften abfassen liess, in denen er sich gleichzeitig mit einem Antiochus, einem Ptolemäus und einem Magas erweist, und welcher wirklich zwischen 263 bis 227 vor Chr. regierte, bei welcher letztern Angabe wir höchstens um 3 bis 4 Jahre geirrt haben können. Ich verweise in dieser Beziehung

auf Ersch und Gruber's Encyclopädie (II, XVII, 65 bis 71), wo die Darstellung zwar nicht polemisch verfahren konnte, weil sie noch keine Ansichten, wie die des Hn Troyer sind, zu bekämpfen hatte, aber durch Zusammenstellung der hierher gehörigen Momente für jenes Resultat überzeugen wird. Doch kann ich nicht umhin zu bemerken, dass sich die entscheidenden Momente jetzt noch einigermassen mehren liessen, und eine Polemik, wenn sie Noth thäte, an dem Siege keinen Augenblick zu zweifeln brauchte. — Dass aber ferner, da Açokas um 263 lebte, sein Grossvater Candraguptas der Σανδρόκυπτος der Griechen sei, bedarf weiter keiner Bemerkung.

Wir verlassen hiermit Hn Troyer, fühlen aber die Verpflichtung, unsere eigene Ansicht über diese Chronik kurz anzudeuten. Sie ist zu einer Zeit (1148) geschrieben, in welcher das Brahmathum in ganz Indien schon die Suprematie erworben hatte. Der Verf. selbst ist Anhänger des Brahmathums und dem Buddhismus sehr abgeneigt. Es folgt dies aus einer ziemlichen Anzahl Stellen (vgl. insbes. I, 180). Er combinierte seine Arbeit aus Vorgängern, die ebenfalls schon alle, wie es scheint, dem Brahmathume angehörten.|

Die Brahmanen verfälschten aber die Geschichte 745 geradezu. Jetzt, wo wir die beiden Hauptsynchronismen fixieren können, nämlich Candragupta und Açoka, haben wir an ihnen schon Beispiele einer Fälschung von gegen 1200 Jahren. Aber auch schon früher ist diese Fälschung bemerkt. In einer ziemlich nahe liegenden Zeit haben sie (in der vorletzten Dynastie von Bengalen) die Zahl der Könige zwar nur um wenige, aber die Anzahl der Regierungsjahre von etwa 167 Jahren auf 698 vermehrt (vergl. As. Res. IX, 208, Ersch und Gruber's Encyclop. II, XVII, 122. 123). — Glücklicherweise sind diese Fälschungen mit solcher Naivetät gemacht, dass es nicht so sehr schwer ist, sie aufzudecken. Einige sind schon in der Encyclopädie Art. Indien bemerkt; andere werden weiterhin angedeutet werden.|

Wir wollen jetzt eine derartige nachweisen, welche für die 746 indische Geschichte von der allergrössten Bedeutung war. Aus dieser Nachweisung wird 1) hervorgehen, dass die brahmanische Ansetzung Buddhas wesentlich identisch ist mit der ceylonesisch-buddhistischen, und 2) dass das älteste Datum der ganzen indischen Geschichte

2 Jahre vor der Geburt Buddhas fällt und dass Buddha die Basis der indischen Geschichte ist; woraus wir denn 3) folgern dürfen, dass die Buddhisten die ersten waren, welche historische Nachrichten aufzeichneten, und dass die Brahmanen vorher an keine Anmerkung historischer Data gedacht haben, man müsste denn annehmen, dass sie sie in dem langen Interregnum der Buddhisten verloren hätten, was nicht gut glaublich und aus einigen Gründen nicht wahrscheinlich ist.

Wir haben schon bemerkt, dass die Ansetzung des Anfangs der Kali-Periode auf 3101 v. Chr. ursprünglich eine astronomische war, und dann auf die Geschichte übertragen ward. Doch ist das für das Folgende gleichgültig.

In das erste Jahrtausend nach Beginn des K. Y. setzen die brahmanischen Königslisten 28 Könige aus der Sonnen- und genau eben so viel aus der Monddynastie. Dass hierfür an historische Documente nicht zu denken ist, beweist der Umfang der Zeit und der Umstand, dass gerade 28 in beiden Dynastien vorkommen. Ganz eben so viele Könige — 28 — erwähnen die ceylonesisch-buddhistischen Annalen als erste Könige dieses Weltabschnittes. Dass auch bei ihnen an nichts Historisches zu denken sei, beweist 1) dass sie jedem Könige ein asaṃkhya von Jahren als Regierungszeit geben, 2) dass sie auf diese 28 Weltherren mehr als 300,000 Herr-747 scher folgen | lassen (Journ. of the As. Soc. of Beng. 1838. p. 925). Man sieht aber zugleich, dass die brahmanische und buddhistische Chronologie wesentlich dieselben Data haben, und beide nicht auf Geschichte Anspruch machen können.

Mit diesen 28 gleichzeitig setzen brahmanische Quellen noch besondere Könige von Magadha. Bei Jones werden für diese 1000 Jahre 20 angegeben (As. Res. II, 137) vom Sohne des Jarâsaṃdha an. Wilford (As. Res. IX Taf. zu p. 116) und Hamilton (Genealog. T. VII Dc) nennen 21 von diesem an und Hamilton noch 6 vor ihm, so dass letzterer 28 hat, gerade eben so viel, wie in diesem Jahrtausend für die beiden Hauptdynastien gerechnet werden. Selbst aber, wenn diese Übereinstimmung nicht wäre, so würde man doch aus der etwas zu runden Angabe der Regierungsjahre und daraus, dass die Buddhisten diese Reihe nicht kennen, entnehmen können, dass sie geradezu erfunden ist. **Magadha**, der grösstentheils

präponderierende Staat Indiens, welcher selbst, nachdem die Kaiserkrone andere Dynastien schmückte, noch immer in Pâṭaliputra die Kaiserstadt besass, konnte natürlich nicht gedacht werden, ohne dass seine Königsliste bis zu dem grossen Bhârata-Kampfe hinauf geführt ward.

Am Ende dieses ersten Jahrtausends erlöschen diese drei Dynastien in einem und demselben Jahre nach brahmanischem Berichte — die beiden ersten ganz, und in Magadha tritt eine neue an die Stelle der ersten. Dieses zeigt noch deutlicher, dass wir hier mit keiner Geschichte zu thun haben.

Mit dem J. 2101 des K. Y. beginnt nach brahmanischem Berichte die Dynastie der Çunakâs in Magadha, bestehend aus fünf Königen, und herrscht 138 Jahre. Unter dem ersten, im | zweiten Jahre seiner Regierung ist Buddha geboren; er 748 herrschte 23 Jahre, wie hier Wilford's Quellen, die sonst in Bezug auf die Jahreszahlen von einander abweichen, übereinstimmend angeben (As. Res. Taf. zu p. 116). Die buddhistischen Annalen beginnen ebenfalls nach Erwähnung jener mythischen Könige ihre wirkliche Geschichte mit dem Könige, unter welchem Buddha geboren ist, lassen diesen aber, so wie die von ihm abstammende Dynastie, in Râjagṛha residieren, und lassen erst mit der dritten Dynastie Magadha Hauptsitz des Reiches werden. Wenn sich weiterhin die höhere Glaubwürdigkeit der buddhistischen Berichte an und für sich heraus stellen wird, so wird auch diese in sich wahrscheinlichere Darstellung den Vorzug verdienen. Die Regierungszeit des ersten Königs geben sie nicht an. Der von ihm abstammenden Dynastie geben sie, wenig von den Brahmanen differierend, 132 Jahre. Die Zahl der Könige geben sie dagegen auf 7 an. Trotz dieser kleinen Differenzen dürfen wir jenen Übereinstimmungen gemäss schon ahnen, dass hier von derselben Dynastie die Rede sei und jene Differenzen durch Irrthum oder Betrug entstanden sind. Aber diese Ahnung wird zur Gewissheit erhoben durch folgende vollständige Übereinstimmung. Der erste König hat den Brahmanen gemäss 23 Jahre regiert; im 2. Jahre seiner Regierung ist Buddha geboren; ein Jahr muss man bei chronologischen Zählungen nach Regentenjahren, da diese nicht mit den astronomischen überein stimmen, einrechnen; folglich war Buddha, als der erste König starb, 20 Jahre alt. Dieses aber berichten die buddhistischen Annalen ausdrücklich;

funfzehn Jahre, sagen sie, war der Nachfolger des ersten Königs alt, als er zur Regierung kam und Buddha 5 Jahr 749 älter | als er (Journ. of the As. Soc. of Beng. 1838. Nov. p. 298). Diese Übereinstimmung brahmanischer und buddhistischer Darstellung in Bezug auf die erste historische Nachricht zeigt mit Entschiedenheit, dass die indische Geschichte mit Buddha anfängt und von Buddhisten zuerst verzeichnet ward. Die Notiz, dass der erste König 2 Jahre vor Buddhas Geburt zur Regierung kam, ist ohne Zweifel ebenfalls aus buddhistischen Schriften. Wir sehen also hier deutlich, dass wenn gleich die brahmanische Chronologie Buddhas Geburt 2099 setzt, während die ceylonesisch-buddhistischen Annalen 623 vor Chr. angeben, beide eigentlich dennoch dasselbe besagen. Wenn diese um fast 1400 Jahre verschiedenen Daten ursprünglich identisch sind, so wird es mit den vielen anderen für Buddhas Geburt nicht anders sein, um so mehr, da sie doch alle nur aus Indien, dem Ursitze des Buddhismus, geflossen sind, wo wir nun die beiden Hauptseiten des indischen Lebens, d. h. das ganze wissenschaftliche Indien, mit einander überein stimmen sehen. Wir müssen aber nun verfolgen, wie so dieses ursprünglich identische Datum scheinbar so weit auseinander ging. Wir müssen zunächst die Königsreihe, von der jetzt die Rede war, zusammen stellen, wobey es uns nicht auffallen darf, dass die buddhistischen Namen (in der Paliform) nicht mit den brahmanischen überein stimmen. Wir wissen, dass in Indien die Könige viele Namen zugleich hatten, dürfen aber auch hier schon wieder mancherlei Betrug ahnen.|

750 Brahmanisch.

Jones.	Hamilton.	Wilford.			
Pradyota	Pradjota	Pradjota	23[1],	23,	23
Palaca	Balaca	Palaca	24	24	24
Visác'hayupa	Bisakhay	Vishachayupa	50	50	100
Rájaca	Rajaca	Ajaca	21	21	31
Nandivardhana	Nandivardhana	Nandivardhana	20	20	20
reg. 138 Jahr.	138 Jahr.	zus.	138,	138,	oder 198.

[1] Wilford hat drei Angaben der Regierungsjahre, die in vielen Fällen nicht überein stimmen.

Buddhistisch.

Bhattiyo	(23 J. nach brahm. Quellen.)
Bimbisâro	52
Ajâtasattu	32
Udâyibhaddako	16
Anuruddhako } Muṇḍo }	8
Nâgadâsako	24
zusammen	155 mit Nr. 1 und 132 ohne Nr. 1.

Ehe wir über diese Tafeln weiter unsere Meinung aussprechen können, müssen wir die folgenden bis auf Candragupta vergleichen. Es folgt in beiden Quellen die Dynastie der Çaiçunâgas, welche, den Buddhisten nach, in Vesâli regiert. Die Brahmanen nennen 10, die Buddhisten nur 2 Könige.| 751

Brahmanisch.

Jones.	Hamilton.	Wilford.			
Sisunâga	Sisunga	fehlt			
Cacaverna	Calavarna	fehlt			
Kshemadherman	Kshemadharma	fehlt [1]			
Kshetrajnya	Kshetragya	Cshetranja	40	40	40
Vidhisara	Bidhisara	Vidhisara	28	28	28
Ajatasatru	Ajatasatra	Ajatasatru	35	35	25
Darbhaca	Darbhaca	Dásaca	35	25	25
Ajaya	Ajaya	Udasi	33	23	23
Nandivardhana	Nandivardhana	Nandivardhana	42	42	42
Mahanandi	Mahânandi	Mahanandi	43	43	43
zus. 360 Jahre.	zus. 360.		256	236	226.

Buddhistisch.

Sisunâgo	18
Kâlâsôko	28
	zus. 46.

Für die Unwahrscheinlichkeit der brahmanischen Tafel mache ich fürs Erste nur auf die runde Zahl 360 aufmerksam;

[1] Jedoch steht sein Name neben Nandivardhana in der frühern Dynastie.

wir finden sie hier gerade so als eine rein speculative, wie zu |
752 Anfang der römischen Geschichte. In Indien lag sie wegen des 60jährigen Cyclus noch näher. Wir müssen noch die letzte Dynastie nehmen. Sie besteht bei Brahmanen und Buddhisten aus den 10 Nandâs, deren erster allein, die anderen neun zusammen regiert haben sollen. Vielleicht war dies eine oligarchische Regierungsform, wie sie auch in Vesâli damals bestand, wo die Licchavi's, zu denen die Çaiçunâgâs gehörten, oligarchisch herrschten. Mit dieser Dynastie erst erhielt, nach dem Sinne der buddhistischen Darstellung, Magadha die Präponderanz in Indien:

Brahmanisch.

Jones.	Hamilton.		Wilford.				
10 Nandas reg.	Nanda	100	Mahabali oder Mahananda	88	28	28	100
100 Jahr.	9 Nandas	Jahr.	9 Nandas	12	12		oder 40.

Buddhistisch.

Nanda	22	zusammen
Nandâs	22	42 Jahre.

Hier haben wir zuerst wieder eine runde Zahl von 100 Jahren, die uns gar kein Vertrauen einflössen kann. Daneben hat Wilford eine zweite von 40, die fast ganz mit der buddhistischen Angabe 42 überein stimmt. Dass die richtigeren Angaben sich von den systematischen Chronologen keinesweges ganz verdrängen liessen, habe ich schon früher vermuthet und deswegen so wie aus anderen Gründen, für die alsdann folgende, mit Candragupta beginnende Maurya-Dynastie den, übrigens wenig von den buddhistischen Angaben abweichenden Zahlen bei Wilford den Vorzug geben zu müssen geglaubt. |

753 Wenn wir nun hier bei den Brahmanen zwei runde, gar kein Vertrauen verdienende, Angaben fanden, wenn wir ferner sahen, dass der Anfang der ganzen indischen Geschichte sich an Buddhas Geburt knüpft, endlich daraus mit Recht schlossen, dass buddhistische Geschichtsversuche die Grundlage der brahmanischen Chronologie bilden, so dürfen wir schon an und für sich den buddhistischen Darstellungen mehr Glauben schenken. Diese Überzeugung zu bekräftigen, will ich noch

eine Unwahrscheinlichkeit der brahmanischen Darstellung hervor heben; alle hierher gehörigen Fragen hier zu discutieren, gestattet der Raum nicht. — Gemeinschaftlich schliessen Buddhisten und Brahmahnen mit der Dynastie der Nandâs. Die Brahmanen haben dagegen noch einen Nandivardhana als letzten der ersten Dynastie, wiederum einen Nandivardhana als vorletzten der zweiten und endlich einen Mahânandi als letzten der zweiten. Wie wir nun eben sahen, dass die Brahmanen die verflossenen Jahre aufs Gerathewohl um mehrere Jahrhunderte vermehrten, so werden wir auch annehmen, dass sie Königsnamen einfach verdoppelten (wie dies auch in den Quellen geschah, die der Râjataramgiṇî zu Grunde lagen; vergl. weiterhin) und leicht variierten. Die theilweise Änderung der Königsnamen, die Versetzung des Vidhisara, welcher, wie sein Nachfolger Ajâtaçatru zeigt, mit dem Bimbisâro der Buddhisten identisch ist (wo denn auch dem Ajâtaçatru fast dieselbe Regierungsdauer, wie bei den Buddhisten gegeben wird), werden wir für Versuche erklären, zu verdecken, dass diese Listen den Buddhisten entlehnt sind. Nach den bis jetzt nachgewiesenen chronologischen und anderweitigen Betrügereien der Brahmanen, deren Zahl sich leicht noch mehren liesse, thun wir ihnen gewiss mit dieser Voraussetzung kein Unrecht.|

Der für die Historie bedeutende Schluss dieser Untersuchung ist zunächst, dass es in Indien ursprünglich nur eine Nachricht über die Zeit der Geburt des Buddha gab, und dass wir diese den Buddhisten gemäss etwa 42 + 46 + 153, also 241 vor Candraguptas Thronbesteigung setzen dürfen. Wir wollen damit keinesweges behauptet haben, dass die buddhistischen Zahlangaben ganz exact seien, allein der Unterschied kann nur wenige Jahre bringen und beruht nicht auf Betrug, sondern auf Irrthum, wie er beim Aneinanderpassen verschiedener Aeren, zumal, wo Mythen noch hinzu treten, leicht eintritt. Der Anfang unsrer eignen Aera kann dafür ein Beispiel geben. 754

Mit Candragupta und noch mehr mit seinem Enkel Açoka verwebt sich die indische Geschichte mit der griechischen. Schwerlich irrte sich Ref., als er Candraguptas Thronbesteigung in Ersch und Gruber's Encyclop. Art. Indien 312 v. Chr. ansetzte. Höchstens könnte auch hier der Irrthum

nur gegen vier Jahre (bis 316) treffen, und wir erhalten somit für Buddhas Geburt als Datum etwa 553 vor Chr., für seinen Tod 473 vor Chr. und als ältestes Datum der indischen Geschichte Pradyota's oder Bhattiya's Thronbesteigung 555 oder 536 vor Chr. Dass mit diesem Datum auch anderes sehr gut zusammen passt, ist schon im Artikel Indien angedeutet.

Wenn es nun höchst auffallend ist, dass die Inder, welche, wie a. a. O. nachgewiesen, schon um 1000 vor Chr. ein höchst gebildetes Volk waren, doch keine historische Data hatten, die älter als etwa 555 v. Chr. hinauf reichten, so möge einem andern Orte die Erklärung dieser, keinesweges so sehr sonderbaren, Erscheinung aufbewahrt bleiben.|

755 Was wir hier im Grossen sehen, dass die ältesten Nachrichten über Indien, von Buddhisten herrührend, später von Brahmanen verfälscht und entstellt sind, theils um die Quelle unkenntlich zu machen, theils um ihrer Geschichte ein höheres Alter zu geben, das wiederholt sich bei vielen Einzelstaaten Indiens. Dass es bei Kaschmir ebenfalls statt finden werde, lässt sich schon aus den allgemeinen Umrissen der Geschichte dieses Landes schliessen. Denn Kaschmir wurde früh — die kaschmirschen Buddhisten berichten 100 Jahre nach Buddha (tibet. Quellen in As. Res. XX, 1, 92) — die ceylonesischen 236 nach Buddha — reformiert (obgleich verschiedene Jahre angegeben sind, so ist hier doch dieselbe Zeit gemeint, die von Açokas Missionen. Den Irrthum, der auf Seiten der kaschmirschen Buddhisten liegt, genauer zu explicieren, führt hier zu weit). Im 9. Jahrh. nach Chr. erhielten die Tibetaner von Kaschmir aus die buddhistischen Schriften. Allein schon früh hatte sich hier das Brahmathum geltend gemacht, welches in Indien insbesondere den entnervten Fürsten mehr zusagte. Mit dessen Aufkommen gingen die Manipulationen der buddhistischen Traditionen in Bezug auf Kaschmir im brahmanischen Sinne an. Der Verfasser der vorliegenden Chronik, ein übrigens höchst ehrlicher Schriftsteller, war, wie seine ganze Erzählung zeigt, dem Brahmathume zugethan und folgt als eigentlichen Quellen nur brahmanischen Darstellungen. Es geht dies unter andern aus I, 16 hervor, wo es heisst: „52 Könige erwähnen sie nicht, weil sie Feinde der Veden wären". Unter diesen 52 Fürsten waren nach zwei anderen Quellen, Açoka

(I, 18, 19, 20) und Nâgârjuna (18); beide sind Buddhisten und wir können daher vermuthen, dass die Brahmanen diese, auf | ähnliche Weise wie den König Daçarathas, der zum Buddhismus 756 übergetreten war (Encyclop. II, XVII, S. 76), vergessen machen wollten, wenigstens in den, sich in ihren Händen befindlichen, Königslisten.

Wie in den von Kalhaṇas brahmanischen Vorgängern zusammen geordneten buddhistischen und brahmanischen Berichten, so wie Landes-Sagen und -Traditionen und Daten verfahren sei, wird sich vielleicht ziemlich genau nachweisen lassen, so bald uns die tibetanisch-buddhistischen Quellen und die brahmanischen historischen Versuche im Originale zugänglich sind. Dann auch wird sich erst Kalhaṇas Verfahren bei Benutzung derselben genau würdigen lassen. Doch lässt sich manches auch schon jetzt andeuten, und einiges erlauben wir uns hier zu bemerken. Es wird den Beweis geben, dass er, bei dem besten Willen, sich nicht aus der grossen Verwirrung, die durch Ineinanderarbeiten jener erwähnten Bestandtheile sich gebildet hatte, heraus finden konnte.

Das erste Datum seiner Geschichte, welches für uns von Wichtigkeit — denn von seinem chronologischen Systeme muss man bis ins 7. Jahrh. nach Chr. ganz absehen — ist: „von der Zeit des Bharatidenkampfs bis auf Gonarda herrschten 52 Könige, deren Namen man nicht erwähnt“. Diese Nichterwähnung bezieht sich wahrscheinlich auf die officiellen Listen. In anderen Quellen wurden Namen erwähnt, und Vorgänger von Kalhaṇa erklärten, dass mehrere derselben zu diesen 52 nicht erwähnten gehörten. Diese Quellen benutzt Kalhaṇa und gibt uns auch für die Epoche dieser 52 Könige mehrere Namen, allein er weicht in der Zahl ab; nicht 52 hat er, wenigstens in der vor uns liegenden Ausgabe, sondern 19 mit Namen und 35 ohne | Namen, also 54. 757 Allein hier zwischen stehen 3 Turushka-Fürsten, von denen aus dem ganzen Zusammenhange erhellet, dass sie nicht zu diesen 52 gerechnet werden sollen. Dann bleiben aber an Zahl nur 51; 16 benannte und 35 unbenannte. Dieses Räthsel löst sich durch I, 16 (vergl. oben S. 702). Darnach folgten auf Gonarda den 1sten drei genannte; nicht wie in unserer Râjataraṃgiṇî, nur zwei. Dann kommen 52 und 3 Turushka-

Fürsten heraus. Wir sehen also hier eine Nachlässigkeit unsers Autors.

Unter diesen 52 Königen ist der erste bekannte, der uns entgegen tritt, Açoka. Aber welch eigenes Zusammentreffen gleich hier! Jenen, nur durch Kalhaṇas Nachlässigkeit ausgelassenen, König mitgerechnet, ist er gerade der 48ste in der Reihe, und wenn wir die brahmanische Königsliste der Herrscher von Magadha vergleichen (z. B. bei Jones), welche ebenfalls vom Bharatidenkampfe anhebt, so ist er gerade auch hier der 48ste, nämlich 20 im ersten Jahrtausend des K. Y., 5 Çunakas, 10 Çiçunâgas, 10 Nandas; Candragupta, Vârisâra, zusammen 47, dann Açoka. Ist das Zufall? oder waltet hier derselbe Geist, der in einem Jahrtausend gerade 28 von jeder der beiden mythischen Dynastien Indiens regieren liess? Ich glaube letzteres, und wir sehen hier alsdann die kaschmirsche Geschichte in eine sonderbare Harmonie mit der brahmanischen von Magadha gebracht. Wie kam man aber zu den Namen? 35 haben wir schon bemerkt, sind ganz unbekannt geblieben, diese gingen alle Açoka vorher. Die übrigen bekannten, welche ebenfalls vor ihm eine Stelle einnehmen, scheinen theils Verdoppelung und Verdreifachung späterer, wie Nr. 1. Gonarda I. und Nr. 3. Gonarda II. von dem Gonarda III., mit welchem die dritte Pe-|riode angeht; eben so Nr. 2. Dâmodara I. von Dâmodara II., dem dritten nach Açoka, in dessen Namen Ref. den griechischen Demetrius noch jetzt, natürlich nur hypothetisch, zu erkennen glaubt. Nr. 4. ist, wie erwähnt, im Râjataramgiṇî nicht genannt. Dann folgen die 35 unbekannten Namens. Die acht genannten, welche alsdann dem Açoka vorher gehen, mögen den Landessagen angehören, welche die kaschmirschen Buddhisten, wie die ceylonesischen die von Ceylon, mit ihrer Geschichte verknüpft haben mögen. Denn da Kaschmir zu Alexander d. Gr. Zeit eigene Könige hatte, so konnten sich deren Namen leicht zur Zeit, wo der Buddhismus dort erstarkte, noch erhalten haben. Mit Açoka tritt die Kaschmir-Geschichte in synchronistische Beziehung mit der indischen. Auch ist sie hier ziemlich genau. Sie weiss, dass Açoka kein Sohn des vorher gehenden Königs war. Doch sucht sie ihn mit dieser Dynastie durch entferntere Verwandtschaft zu verbinden. Wir wissen aus anderen Daten, dass Kaschmir zu Açokas grossem Reiche wirklich gehörte.

Wahrscheinlich war er der erste der Maurya-Dynastie, der dessen unmittelbarer Herr war; unter seinen Vorgängern mochte es noch eigene, den Mauryas tributäre Herrscher gehabt haben. Sein Sohn Jalokas trat in den brahmanischen Berichten stark hervor, da er höchst wahrscheinlich wieder zum Brahmathume über ging (reg. von 227 bis 219 vor Chr.). Unter ihn fallen nach der Chronik schon Einfälle der Barbaren, womit ohne Zweifel die griechischen Herrscher von Bactrien gemeint sind. Dann folgt der schon besprochene Dâmodara II., von welchem Kalhaṇa nicht weiss, ob er zu Açokas Familie, oder zu einem anderen Geschlechte gehörte. Dann folgen bei ihm die drei Turushka-Fürsten, von welchen | schon bemerkt ist, dass sie nicht zu den 52 zählen. Warum 759 Kalhaṇa sie hierher setzt, zeigt ihr Nachfolger. Diesen nennt er Nâgârjuna, von dem er augenscheinlich nicht recht weiss, ob er ein König von Kaschmir, oder ein Buddhasattwa war (vergl. I, 173. 177). Aber drei Punkte zeigen deutlich, dass er ein Buddhasattwa war. Der eine der Turushka-Fürsten heisst nämlich Kanishka. Diesen setzen die tibetanisch-buddhistischen Quellen 400 nach Buddha und schreiben ihm die letzte Anordnung der buddhistischen Schriften zu (Kà-gyur p. 25 in As. Res. XX, 1). Ganz gleichzeitig mit ihm setzen dieselben Quellen den Nâgârjuna, der das erste buddhistisch-philosophische System gründete (vgl. Csoma de Körös A Grammar of the Tibetan Language. Calc. 1834. S. 182 und Anm. 7). Er ist, wie Vergleichung der Mythen zeigt, identisch mit dem Nâgasena der ceylonesisch-buddhistischen Quellen, aus denen zugleich hervor geht, dass Kanishka's eigentlicher Name Milinda und seine Residenz Çâkala, Sagala bei Ptolemäus, nicht weit von Lahore war (vgl. Ersch und Gruber a. a. O. S. 85, wo jedoch noch nicht alles so erwiesen ist, wie Ref. es jetzt zu fixieren weiss). Nach diesem Nâgârjuna ist sogar eine heilige Grotte in Buddha-Gayâ benannt. — Mit ihm verbindet Kalhaṇa ferner den Bericht, dass damals die Buddhisten durch ihn die Obmacht hatten. — Endlich finden wir zwischen ihm und den Turushka-Fürsten bei Kalhaṇa eine Epochen-Bezeichnung nach Buddhas Parinirvṛti (Tod). Aber ganz auffallender Weise weicht sie von allen sonstigen Bestimmungen ab. Er sagt, damals seien 150 Jahre seit Buddhas Tode vergangen gewesen, während die tibetanischen Quellen

760 Kanishka 400 nach Buddha setzen, also nach | unserer Rechnung etwa 73 vor Chr., die Mongolen nur 300, die ceylonesischen Buddhisten ihren Nâgasena dagegen 500. Über Kanishka verweise ich auf den Art. Indien und bemerke hier, dass es mir höchst wahrscheinlich ist, dass die letzte Angabe bis etwa auf wenige Jahre richtig ist. Dass bei Kalhaṇa hier eine Verwechslung eingetreten sei, ist so gut wie gewiss. Die tibetanischen Quellen werden uns wahrscheinlich genauen Aufschluss geben. Wo Kalhaṇa die Nachrichten über Kanishka und Nâgârjuna fand, war wahrscheinlich von der unter jenem statt gefundenen Anordnung der buddhistischen Schriften die Rede, bei der dieser wohl thätig war, und angegeben, dass sie 150 Jahre später statt fand, als eine frühere. Diese Angabe hätte Kalhaṇa für „nach Buddhas Tod" genommen. Wäre mit dieser frühern die unter Açoka gemeint und diese hier in Übereinstimmung mit den ceylonesischen Berichten 236 nach Buddha gesetzt, dann kämen die 150 hinzu gerechnet, fast 400 für Kanishka heraus. Doch bleiben hierbei einige Schwierigkeiten.

Über den letzten König dieser 52, Abhimanyu weiss ich nichts zu bemerken.

Diese 52 Könige haben nach der Kâlasaṃkhyâ (Zeitzählung) 1266 geherrscht, heisst es I, 54. Hier will ich zuerst wieder auf Kalhaṇas Nachlässigkeit aufmerksam machen, der ruhig die drei Turushkas unter die 52 Könige stellt, zu denen sie gar nicht gehören, aber die Anzahl der Regierungsjahre nicht mehrt. Wahrscheinlich fand er die Dauer der Turushka-Herrschaft nicht angegeben, ohne dies zu bemerken. |

761 Was aber nun die Zahl 1266 betrifft, so ist sie durch das Wort Kâlasaṃkhyâ vielleicht hinlänglich bezeichnet. Sie mag auf einem ähnlichen Räsonnement beruhen, wie Kalhaṇas Annahme, dass von dem K. Y. bis auf Gonarda I. 653 Jahre verflossen seien. Doch mag man genauern Aufschluss noch aus tibetanischen Berichten vielleicht erhoffen. Eine Combination habe ich in petto; allein es ist mir zufällig die sie begünstigende Stelle jetzt nicht zugänglich.

Ehe wir diese schon über die Maassen angewachsene Anzeige schliessen, wollen wir nur noch einen Punct betrachten, da er auf manches für die Beurtheilung des Kalhaṇa Wichtige ein Licht wirft. II, 5 heisst es: darauf wurde aus einem

andern Lande Pratâpâditya herbei gerufen, ein Verwandter des Vikramâditya und hier gesalbt. Dann im folgenden Slokas:|

çakârir vikramâditya iti saṃbhramam âçritaiḥ 762
anyair atrânyathâlekhi visaṃvâdi kadarthitam.

Dies übersetzt Hr Troyer: D'autres, induits en erreur, ont écrit que ce Vicramâditya fut le même qui combattit les Çakas; mais cette version est rejetée. Diese Übersetzung ist augenscheinlich falsch, allein die Stelle scheint auch in critischer Beziehung einer kleinen Nachhülfe zu bedürfen. *Visaṃvâdi,* welches wie der Sinn des Ganzen zeigt, seinen etymologischen Bestandtheilen nach hier übersetzt werden muss: dis-con-sensus, Nichtübereinstimmung ist nicht belegt, wohl aber *saṃvâda.* Auf jeden Fall, mag man nun jenes oder dieses aufnehmen, muss *saṃvâdiḥ,* oder *saṃvâdaḥ* geschrieben werden. Wörtlich übersetzt heisst es: Çacârum hostis Vicramaditjas (est) ita ab errantibus; ab aliis aliter hic scriptum est: dissensus malum (est). Wir sehen also, dass Kalhaṇas keineswegs hier sehr sicher ist, wenn er die Ansicht, dass der Sakerfeind Vikramâditya gemeint sei, für einen Irrthum erklärt; es geschieht dies nur dem von ihm adoptierten chronologischen Systeme zu Liebe, welches Pratâpâditya noch 111 Jahre vor Vikramâdityas Aera (seit 56 v. Chr.) ansetzt. Übrigens bemerkt er sonst auch widersprechende Nachrichten, z. B. I, 319 und selbst für sehr späte Zeit (um 942 n. Chr., also nur etwa 200 Jahre vor seiner eigenen Zeit) VI, 112.

Dass unserer Ansicht nach Kalhaṇas Geschichte erst in der 6. Periode, um 800 nach Chr., wo auch die Rechnung nach dem kaschmirschen Cyclus beginnt, sicherer wird, ist schon angedeutet. Allein auch die früheren Partien enthalten viel Historisches, z. B. insbesondere in Bezug auf die Geschichte des Buddhismus. Dieses muss aber von Kalhaṇas chronologischem Systeme abgelöst | und durch umsichtige und 763 kenntnisreiche Combination gleichsam heraus gefischt werden.

IV.

Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg. VIme Série. Sciences Politiques, Histoire, Philologie. Tome Septième; 1—3. Livraison; contenu: M. **Böhtlingk**: Ein erster Versuch über den Accent im Sanskrit (1ste Lief. S. 1—114); Derselbe: Die Declination im Sanskrit (2te Lief. S. 115—212); Derselbe: Die Uṇâdi-Affixe (3te Lief. S. 213—370). 4. St. Petersbourg; Imprimerie de l'Académie. 1843. 1844.

(Hallesche) Allgemeine Literatur-Zeitung, Mai 1845, No. 113—118, S. 897.

Der, durch seine Ausgabe des Pâṇini und andre litterarische Verdienste um tieferes Studium des Sanskrit, rühmlichst bekannte Hr Vf. der anzuzeigenden drei Abhandlungen erwirbt sich insbesondere durch die erste den Dank nicht nur aller eigentlichen Sanskritbeflissenen, sondern überhaupt aller Linguisten. Denn wie die Kenntniss des grammatischen Baus des Sanskrit so wesentlich zur tiefern Erfassung aller verwandten Sprachen und der Sprachgesetze im Allgemeinen beigetragen hat, so scheint auch die hier vom Hrn Vf. zuerst in umfassenderer Gestalt dargelegte Accent-Lehre des Sanskrits für die Erkenntniss des Wesens und der Geschichte des Accents, der sanskritverwandten Sprachen insbesondere, von der grössten Bedeutung werden zu wollen. Ihre Wichtigkeit für das Sanskrit in specie bedarf im Allgemeinen keiner Erörterung. Accent ist die Seele der Sprache; durch seine Kenntniss wird erst eine treuere phonetische Reproduction derselben möglich. Aber er waltet auch als ganz eigentlicher Gestalter des Sprachkörpers. Darum wird uns durch ihn erst eine tiefere Einsicht in den Sprachbau verschafft. Diese Behauptung wird sich erst dann in ihrem ganzen Rechte erweisen, wenn alle Theile der Sanskrit-Grammatik mit Rücksicht auf die Accentlehre bearbeitet sind; aber schon jetzt kann man erkennen, dass 898 eine überaus grosse, ja | fast die grösste Anzahl auffallenderer formativer Erscheinungen im Sanskrit dem Accent ihre Entstehung verdanken; so z. B. der bei weitem grösste Theil dessen, was die Inder Saṃprasâraṇa nennen (Contraction von *y*, *v*, *r*, *l* mit einem Vokal in *i*, *u*, *ṛ* und *ḷ*[1] z. B. von *tri* *tṛtî́ya*

[1] Ich bezeichne . . . . . . den Acutus (udâtta) mit unserm Acut (ʹ), den Svarita mit unserm Gravis (ˋ). Tonlosigkeit bleibt unbezeichnet; anudâtta

(Affix *tīya*, Accent nach Pâṇ. III, 1, 3, bestätigt durch die Accentuation im Sâma-Veda II, 1, 19—5, 1 — I, 1, 7, 3 — II, 11, 13, vergl. *dvitīya* I, 1, 4, 2; *turīya* II, 5, 1 [1]; hier ist durch den hinter die Sylbe *tri* fallenden Accent die Abschwächung von *ri* in *ṛ* herbeigeführt; aus demselben Grunde wird aus *vac uktá, uktávat;* aus *svap suptá, suptávat;* aus *yaj ishṭá* u. s. w.; *vap uptá, vah ûḍhá, çvi çûná, jyâ jīnávat jejīyáte* (Intens.), *vyadh vevidhyáte, vaç uçmás* (dieses ist von Hrn B. unrichtig accentuirt), *vyac vevicyáte, vraçc vṛkṇá* u. s. w., *vac uvāca ûcátus* u. s. w., *vye vevîyáte, pyây pipyé* u. m.). Der Accent erklärt ferner den Ab- und Ausfall von wurzelhaftem *a*, z. B. *ásmi, ási, ásti;* dagegen (aus *asvás*) *svás* u. s. w.; *hánmi ghnánti* (aus *hanánti*), *jagāma jagmús.* Der Accent erklärt ferner die Schwächung von *â* zu *i*, z. B. *sthâ sthitá, sthirá* (Hr B. Ind. zur 3. Abh. und Sâma-V. I, 3, 1, 7 — 2, 4 — 4, 10 — II, 1, 14, griech. στατό), *dhâ dhitá* (Vd.), *hitá* (θετό); ebenso *pâ pitṛ́* (B. Ind. zu I, III, SV. oft) πατέρ; *çâs çishám* (Aor. VI ohne Augm.) [2]. Umgekehrt steht auch die Verstärkung vielfach schon nachweislich mit dem Accent in Verbindung; so hat, wie wir weiterhin sehen werden, in den Specialtemporibus des Verb. der gunirte Vokal (ausser bei vortretendem Augment) stets den Accent z. B. *bódhâmi, dvéshmi, tanómi, yunájmi* u. s. w., dagegen *dvishvás, yuñjvás* u. s. w. [3] Die 6te Conj. Cl. hat keinen Guṇa, weil sie den Accent stets auf dem Classenzeichen hat: *tudāmi, tudāvas* u. s. w.|

Von höchster Bedeutung ist die Sanskrit-Accentlehre ferner 905 für die Sprachvergleichung; erst durch sie wird uns das gegenseitige Verhältniss vieler Formen klar, z. B. griech. ὄρ-νυ-μι zu sskr. *ṛ-ṇó-mi* (aufregen, Vedawort); im Griechischen ist *ṛ* gunirt, weil es den Accent hat; im Sanskrit aus demselben Grund *u*. Ferner war es kein Zweifel, dass griech. ἠός (ἠώς Nom.) dem sskr. *ushás* (fem. *ushās* Nom.) entsprach; die genauere Vermittelung ist aber erst jetzt möglich. *Ushás* ist nämlich von der Wurzel *vas* mit der Bed., in welcher sie in *vas-tar, vivasvat, vâsa* Tag (ṚV. I. hymn. 34, 1) erscheint, ab-

werde ich, wo nothwendig, was selten der Fall sein wird, mit dem indischen Zeichen, (-) unter der Sylbe, bezeichnen.

[1] Über die von mir abgeschriebene Accentuation des Sâma-Veda s. weiterhin genauere Mittheilungen.

[2] [Auch im Lat.: *eminere, prominere* √*mâ.*]

[3] [Perf. λελοιπα.]

zuleiten[1] durch Suff. *as*, also eig. *vas-ás*, welches mit durch den Acc. herbeigeführtem Samprasâraṇa *ush-ás* ward; die griech. Form schliesst sich an die organischere Gestalt zunächst aeol. αὄος (für αυσος, vgl. lat. *Aurora* = ved. *ushâsâ* für org. *vasâsa*) u. s. w. Die Oxytonirung von *ushas* betreffend vergl. B. Ind. zu III; im SV. kommt das Wort sehr oft vor.

Endlich und ganz vorzüglich ist die indische Accentlehre vom Standpunkt der allgemeinen Sprachwissenschaft von der grössten Wichtigkeit. Auf einzelnes in dieser Beziehung schon jetzt eingehen zu wollen, würde vorzeitig sein. Beiläufig bemerke ich nur, dass niemand, der den Sanskrit-Accent mit dem Griechischen vergleicht, auf den Einfall gerathen wird, den letzteren, wie Herr Rapp (Versuch einer Physiologie der Sprache I, 178) für eine relativ sehr späte Erscheinung zu 906 halten. Trotz | Abweichungen im Allgemeinen (z. B. dass im Sanskrit die Quantität keinen Einfluss auf den Accent hat) und im Einzelnen, welche, so viel ich ahne, die Geschichte des Accentes ohne sonderliche Schwierigkeit wird erklären können, ist doch die Übereinstimmung im Ganzen so gross und schlagend, dass man nicht umhin kann, anzunehmen, dass die Accentuation der Sanskritsprachen schon vor deren Trennung im Wesentlichen fixirt gewesen ist; ich erwähne nur z. B. die Accentuation der Flexionssylbe einsylbiger Nomina, z. B. griech. ναῦ ναός, sskr. *naú nâvás*, synkopirter Nomina z. B. πατήρ πατρός, sskr. *pitấ pitrós* (Dual); Vorziehung des Accents auf die Stammsylbe (von der sie im Griechischen nur kraft der Quantität des ganzen Worts bisweilen zurückgehalten wird) in den Comparativen und Superlativen auf *îyas* (griech. ιον) *ishṭha* (ιστο), z. B. *svâdú* (ἡδύ), *svấdîyas* (ἥδιον), *svấdishṭha* (ἥδιστο). Interessanter noch ist die folgende anomale Übereinstimmung. Denn, wie ich schon sonst bemerkt, ist es mehr die Übereinstimmung im Anomalen als Normalen, welche die älteste Geschichte der Sprachen zu zeichnen möglich macht. Während Sskr. und Griech. übereinstimmend *páñcan* πέντε, *návan* ἐννέα, *dáçan* δέκα paroxytoniren, ist *saptan*, wie griech.

[1] Vgl. auch Westergaard Rdd. s. *ush*, wo jedoch zu bemerken, dass das vedische *ucch* nicht geradezu bei *ush* substituirt werden darf, da *ush* nach der 1. Kl. geht *óshâmi* u. s. w., *ucch* aber in allen mir bis jetzt vorgekommenen Fällen nach der 6. *ucchấmi* u. s. w.; vgl. übrigens auch West. s. *ucch*. Die Erklärung der Vedenscholien werde ich an einem andern Orte mittheilen.

ἑπτά in den Veden oxytonirt, vgl. *saptá* SV. I, 2, 1, 5—6, 7, 7 — II, 2, 17—3[b], 18—4[b], 2 und die Bahuvr. (nach Pâṇ. VI, 2, 1) *saptájâni* SV. II, 4[b], 2 *saptásvasṛ* II, 7, 9 *saptā̆sya* I, 5, 8, 7. Herr B. hat zwar auch *saptan* auf Autorität der indischen Grammatiker paroxytonirt (Ind. I, III und Abh. II Zahlwörter); allein die indischen Grammatiker weichen in Beziehung auf den Accent nicht selten von einander und von den Veden ab. Dass in diesem Fall die Veden (ṚV. accentuirt nämlich ebenso wie SV.) das Organische bewahrt haben, beweist die Übereinstimmung mit dem Griechischen. Dass es mit *ashṭan* oder *ashṭa*, welche Herr B. ebenfalls | paroxytonirt, dasselbe Be- 907 wandtniss habe, vermuthete ich nach dem im SV. vorkommenden Bahuvr. *ashṭā̆padîm* (die Zahl kommt sonst nicht vor) und diese Vermuthung finde ich jetzt durch ṚV. ashṭ. II adhy. 1 varg. 11 bestätigt, wo *ashṭâu* = griech. ὀκτώ erscheint. — Von manchen Gesetzen haben sich in den verwandten Sprachen, bei individueller Weiterentwicklung derselben, nur Trümmer bewahrt, eine Erscheinung, welche sich ja auch vielfach im Verhältniss der übrigen Glieder des Sprachorganismus nachweisen lässt. Im Sanskrit tritt z. B. im Vokativ der Accent stets auf die erste Sylbe; Nom. *pitā̆* Vok. *pítar;* im Griech. hat sich dieses Gesetz nur in wenigen Wörtern erhalten, z. B. πάτερ, δᾶερ, ἄνερ, θύγατερ, τρίηρες, Σώκρατες, Ἄπολλον, Ἄμφιον, εἴνατερ, σῶτερ; sonst ist, wie grösstentheils die Form, so auch die Accentuation des Vokativs durch das Vorwalten des Nominativs absorbirt. Ebenso haben wir im Lateinischen *Vérgili* und ähnliches. So auch erklärt sich die Erscheinung, dass im Griechischen der Infinitiv und das Partic. Aor. II. Act. und Med. den Accent auf dem Charakter des Tempus haben, so wie die hierher gehörigen scheinbaren Unregelmässigkeiten einiger Imperative daraus, dass der im Sanskrit entsprechende Aor. VI., wenn ohne Augment, den Accent auf dem Charakter-Buchstaben *a* = griechisch ο, ε hat; so z. B. sskr. *lipám*, griech. λιπεῖν, λιπών, λιπέσθαι, λιποῦ, λαβέ u. s. w. (man vgl. die, wie im Verlauf dieser Anzeige hervortreten wird, als Ptc. Aor. VI. anzusehenden sskr. Formen *dhṛshát, tirát;* ferner das als Imperativ Aor. V. anzusehende *pâhí* im Gegensatz zu Präs. *píba*).

Doch genug, um die vielseitige Wichtigkeit des von Hrn B. vollbrachten, überaus dankenswerthen, Werks ins Licht zu

setzen. Wir würden uns jetzt sogleich zu diesem selbst zu wenden haben. Allein bei Betrachtung und Beurtheilung desselben wird uns insbesondere die schon erwähnte, den Handschriften entlehnte, Accentuation des SV. dienen. Diese weicht bezüglich der Bezeichnung von der im ṚV. herrschenden, welche Hr B. leider nur an einigen Versen und daher sehr unvollständig nachgewiesen hat (1ste Abh. § 75), bedeutend ab. Es ist daher und auch aus andern Gründen, welche im Verlauf dieser Anzeige einem jeden von selbst einleuchten werden, sehr dienlich, diese Bezeichnungsweise, ehe wir umfassenderen Gebrauch von ihr machen, kurz zu erörtern.|

908 Bezüglich der Accentuation können im Sanskrit die Sylben auf viererlei Weise ausgesprochen werden; 1. mit Acut (udâtta); 2. mit gemildertem Acut (svarita). Dieser Accent hat eine entfernte Verwandtschaft mit dem Cirkumflex; doch ist er so wesentlich unterschieden, dass ich es nicht billigen kann, wenn ihn Hr B. geradezu Cirkumflex nennt. Der griech. Cirkumflex ist nämlich ein voller Acut, verbunden mit einem vollen Gravis; in dem Svarita dagegen ist nur ½ mora Acut; alle übrigen morae der so bezeichneten Sylbe sind tonlos (Pâṇ. I, 2, 32). Nothwendig entsteht er nur dadurch, dass ein ursprünglich mit dem Acut versehener Reinlaut durch Mitaufnahme eines tonlosen gebrochen wird, z. B. *ía* wird *yà*; *óa* oder *éa* wird *ò è*. Wie schwach dieser Accent ist, können wir uns am besten aus folgendem veranschaulichen. Nach § 70 der 1ten Abh. erhält jede tonlose Sylbe hinter einer mit Acut versehenen den Svarita (vgl. weiterhin die Abweichungen im SV.). Dieses haben wir auch im Deutschen, z. B. in „der Váter ist férn" fällt ein gewisser Nachton auf die Sylbe „ter", welcher wesentlich mit dem indischen Svarita in diesem gleichsam vikarirenden Gebrauch identisch ist. Sicherlich kann aber der eigentliche Svarita im Ton von diesem vikarirenden nicht wesentlich verschieden gewesen sein, sonst hätten die Inder beide nicht identificirt. Andre Gründe für Trennung des Svarita und Cirkumflexes werden im Fortgang dieser Anzeige hervortreten. Ich werde ihn desshalb gemilderten (gebrochenen) Acut nennen und beim Mangel der indischen Accentzeichen in unsern Typen für jetzt mit dem Gravis (`) bezeichnen, der ja auch im Griech. und Französ. als Zeichen des gemilderten Acut dient. 3. können die Sylben tonlos (anudâtta, ekaçruti) sein; 4. endlich

noch mehr als tonlos (anudâttatara). Letzteres ist im Zusammenhange der Rede mit derjenigen ursprünglich tonlosen Sylbe der Fall, welche einem Acut oder Svarita unmittelbar vorhergeht. Diese wird nämlich um so viel unter das allgemeine Stimmniveau geschwächt, als die Stimme an Kraft nöthig hat, um die folgende accentuirte Sylbe über das allgemeine Stimmniveau (ekaçruti) zu erheben. Nach § 71 (gestützt auf Pâṇ. I, 2, 40) könnte man meinen, dass auch im Einzelwort nur die der accentuirten Sylbe zunächst vorhergehende ursprünglich tonlose Sylbe anudâttatara werde; allein der vor mir liegende Kramapâṭha[1]-Codex des Ṛ̣V. bezeichnet alle der accentuirten Sylbe vorhergehenden tonlosen Sylben als anudâttatara, | was auch der Natur der Dinge angemessen ist, 909 z. B. *yuyujre;* doch will ich nicht unbemerkt lassen, dass er ebenso die ursprünglich tonlosen, oder im Context tonlos gewordenen Wörter bezeichnet, z. B. *samasmât, âhuḥ* (vgl. übrigens weiterhin über das Zeichen 3 im SV.).

Von diesen vier Pronunziationsarten werden im SV. drei bezeichnet, nämlich die 1., 2. und 4.; die 3. dagegen nicht. Als Zeichen dienen folgende 11. 1. Die Zahl 1 über der accentuirten Sylbe; 2. dieselbe ebenso aber mit Pluti (3) hinter dem Vokal; 3. die Zahl 2; 4. 2 mit dahinterstehendem ssk. u; 5. 2 mit dahinterstehendem sskr. ra (ich setze nur r); 6. 1 2 ra (ich setze 1 2 r); 7. die Zahl 2 mit Pluti (3) hinter dem Vokal; 8. bloss Pluta (3) hinter dem Vokal; 9. die Zahl 3; 10. die Zahl 3 mit dahinterstehendem sskr. ka (ich setze k); 11. Mangel eines besondern Zeichens, ohne dass die Sylbe tonlos ist. Gehen wir diese Zeichen einzeln durch!

I. Die Zahl 1 dient nur zur Bezeichnung des Acuts; aber auch hier nur in folgenden Fällen:

1. wenn auf den Acut zunächst ein wirklicher oder vikarirender Svarita und wenigstens eine ursprünglich tonlose Sylbe folgt, welche aber auch anudâttatara geworden sein darf; z. B. bei nachfolgendem wirklichem Svarita und tonlos gebliebener SV. I, 2, 7, 7 *tṛm*$\overset{1}{\textit{pâ}}$ *vyaçnuhî,* wo *vya* wirklicher Svarita und *çnu* tonlos ist; bei folgendem wirklichem Svarita und Anudâttatara II, 2^a, 4^c *i*$\overset{1}{\textit{ho}}$ *shvindavâgahi,* wo *shvin* wirklicher Svar.,

[1] [[Undeutlich corrigiert, vermuthlich in Padapâṭha-]].

da aber anudâttatara ist, weil das nachfolgende *vâ* den Acut hat; ferner bei folgendem vikarirendem Svarita und einer tonlosen, oder anudâttatara, z. B. I, 2, 8, 8 *ut*$\overset{1}{a}$ *çroshantu,* wo das in dieser Verbindung eigentlich tonlose *çro* den vikarirenden Svarita hat, *shan* aber tonlos bleibt — und ebendas. *p*$\overset{1}{a}$*nthâḥ adho,* wo *a* anudâttatara ist, weil *dho* den Acut hat.

2. auf der vorletzten Sylbe eines Stichos, wenn die letzte wirklichen oder vikarirenden Svarita hat, z. B. I, 5, 8, 8 *kṛp*$\overset{1}{â}$ *svaḥ,* wo *svaḥ* wirklichen und I, 5, 10, 4 *svard*$\overset{1}{ṛ}$*çam,* wo *çam* vikarirenden Svarita hat.

3. wenn mehrere Acute auf einander folgen, hinter deren letztem, wie bei 1. ein wirklicher oder vikarirender Svarita und eine tonlose oder Anudâttatara steht, oder wie bei 2. hinter mehreren Acuten zwar nur ein Svarita folgt, aber damit der

910 Stichos | schliesst. In diesen Fällen wird nur der 1ste Acut mit 1 bezeichnet, die übrigen erhalten gar keine Bezeichnung, z. B. II, 3^b, 13^ε *yuv*$\overset{1}{a}$*ṃ hi sthaḥ svaḥpatî,* wo *hi* und *sthaḥ* ebenfalls Acute haben, *svaḥ* den wirklichen Svarita und *pa* tonlos ist; II, 3^b, 13^α *divy*$\overset{1}{a}$*ṃ pârthivaṃ vasu,* wo *pâ* ebenfalls den Acut hat, *thi* den vikarirenden Svarita und *vaṃ* den Anudâttatara, weil *va* wieder Acut hat; II, 5^a, 7^γ *jah*$\overset{1}{î}$ *mṛdhaḥ,* wo *mṛ* den Acut hat, *dhaḥ* aber den vikarirenden Svarita hat und am Ende des Stichos steht.

II. 1 über dem Vokal und mit Pluti dahinter erscheint nur in $\overset{1}{o}$*3ṃ* I, 6, 9, 8^γ und II, 9, 3, 9, 3, wo beidemal nur ein Anudâttatara folgt. (In der Stevens. Ausgabe fehlt das Plutizeichen; es ist aber nach Hdschr. und Analogie der Zahl 2 mit Pluti (vergl. unter VII, VIII) zu restituiren) [1].

III. Die Zahl 2 über der Sylbe bezeichnet den Svarita, wirklichen und vikarirenden, und den Acut; und zwar:

1. den Svarita, wenn er unmittelbar auf einen mit 1 bezeichneten Acut folgt, also in den unter I, 1 und 2 angeführten Fällen, deren Beispiele also zu vervollständigen *tṛmp*$\overset{1}{â}$ *vy*$\overset{2}{a}$*çnuhî, ut*$\overset{1}{a}$ *çr*$\overset{2}{o}$*shantu, kṛp*$\overset{1}{â}$ *sv*$\overset{2}{a}$*ḥ, svard*$\overset{1}{ṛ}$*ç*$\overset{2}{a}$*ṃ.* (Einen andern zweifelhaften Fall bemerke ich zu § 63 weiterhin.)

[1] [Aber SV. I. 5. 1. 3. 5 1 auf Svarita!!]

2. Den Acut

a. wenn auf ihn unmittelbar ein Anudâttatara folgt, also auf der 2ten Sylbe hinter ihm ein Acut oder Svarita, mit ursprünglich-tonloser dazwischen, steht z. B. II, 3^{b}, 14^{β} *a*^{2}*si hi,* wo *si* eigentlich tonlos wegen des nachfolgenden Acuts auf *hi* anudâttatara wird; II, 3^{b}, 13^{α} *citra*^{2}*mukthyaṃ,* wo *mu,* eigentlich tonlos wegen des folgenden Svarita auf *kthyaṃ* anudâttatara wird.

b. wenn der Acut zu Ende des Stichos steht, z. B. II, 3^{a}, 17^{γ} *âpire*^{2} (so ist hier zu corrigiren).

c. wenn mehrere Acute am Ende eines Stichos auf einander folgen, so hat der erste derselben das Zeichen 2, die übrigen bleiben unbezeichnet, z. B. I, 5, 8, 2 *citâ*^{2} *goḥ,* II, 7^{a}, 4^{γ} *upâka*^{2} *â,* I, 4, 3, 3 *dânavân*^{2}*han* (so ist zu corrigiren), I, 4, 10, 1 *mahâṁ*^{2} *hi shaḥ,* II, 3^{b}, 7^{ζ} *nâ*^{2}*nyaṃ tvat.* |

d. wenn ein wirklicher Svarita unmittelbar vor und hinter sich Acut hat, so erhält der vorhergehende Acut ebenfalls 2, z. B. [I, 2, 1, 4, 8] *viddhî*^{2} *twâ* 3 *sya,* wo *tva* Svarita (und Pluti), *sya* Acut hat. 911

IV. 2u steht auf dem ersten mehrerer auf einander folgender Acute, hinter deren letztem unmittelbar ein Anudâttatara folgt (vgl. III, 2); die nach dem 1sten stehenden Acute erhalten gar keine Bezeichnung, z. B. bei zweien I, 1, 5, 7 *deva*^{2u} *indro na,* wo *dro* anudâttatara ist, weil *na* den Acut hat; bei dreien I, 1, 5, 8 *girâ*^{2u} *mamâ jâtâ,* wo *jâ* anudâtt., weil *tâ* den Acut hat; bei fünfen II, 9, 1, 7, 2 *satyam*^{2u} *it tan na moghaṃ vasu,* wo auch *it tan* (*tat*) *na mo* Acute haben, *ghaṃ* aber wegen des Acuts auf *va* anudâttatara ist.

V. 2r über der Sylbe bezeichnet den wirklichen und vikarirenden Svarita und zwar:

a. den Svarita überhaupt, gleichgültig, ob wirklich oder vikarirend, wenn er hinter mehreren auf einander folgenden Acuten steht, also in dem I, 3 angegebenen Fall, dessen Bei-

spiele so zu vervollständigen: *yuvaṃ*[1] *hi sthaḥ svaḥpatî*[2r]; *divyaṃ*[1] *pârthivaṃ*[2r] *vasu; jahî*[1] *mṛdhaḥ*[2r] [I, 2, 1, 4, 10].

b. den wirklichen Svarita, wenn er zum wenigsten eine ursprünglich tonlose vor und hinter sich hat. Die vor ihm wird nach dem schon erwähnten Gesetz anudâttatara, bei der hinter ihm ist es gleichgültig, ob sie tonlos bleibt oder anudâttatara wird, z. B. *devyetu*[2r] (I, 1, 6, 2), wo *tu* tonlos bleibt, I, 1, 5, 8 *tanvâ*[2r] *girâ*, wo *gi* wegen des Acuts auf *râ* anudâttatara wird.

VI. 12r bezeichnet nur den wirklichen Svarita, und zwar wenn er zu Anfang eines Stichos steht, und wenigstens eine ursprünglich tonlose Sylbe folgt, z. B. I, 3, 8, 9 *kveyatha*[12r] (ich bemerke hierbei, dass ich für diese auffallende Form weder in den Hdschr. des SV. noch des ṚV., wo die Stelle V, 7, 11, 2 erscheint, eine Variante bemerke; SV. I, 1, 3, 3 erscheint regelrecht *iyetha;* Westergaard, welcher sonst das 5te Buch des ṚV. sorgfältig in seine Radices verarbeitet hat, hat diese Form nicht angeführt); II, 4ᵇ, 2, 4 *svarvâjî*[12r].

VII. 2 über der Sylbe und Pluti (3) hinter dem Vocal 912 steht bei einem wirklichen Svarita, | wenn er entweder zu Anfang eines Stichos, oder hinter einem Anudâttatara steht und unmittelbar darauf ein Acut folgt, mag dieser nun durch 1, oder 2, oder 2u bezeichnet sein z. B. zu Anfang *kvâ*[2] 3 *sya*[1] *vṛshabho*[2] (I, 2, 5, 8; beiläufig bemerke ich, dass im SV. der Vokal, welcher Pluti hat, gedehnt zu schreiben ist, im ṚV. wird er kurz geschrieben), *pâhyû*[2] 3 *ta dvitîyayâ*[2] (I, 1, 4, 2), *dûtyâ*[2] 3 *ṃ caran*[1 2] (I, 1, 7, 2, wo Pluti in Stev. Ausg. fehlt), *hito*[2] 3 *bhi*[2u] *yoniṃ* (II, 3ᵃ, 10ᵉ).

VIII. Bloss Pluti hinter dem Vokal steht bei einem Svarita, wenn er unmittelbar vor und hinter sich einen Acut hat (vgl. III, 2d). Ausser dem am angeführten Ort gegebnen Beispiel füge ich noch bei I, 6, 9, 6 *tvaṃ*[2] *hyâ* 3 *ṅga*, wo *hya* Svarita, *ga* Acut hat, bei.

Zu VII und VIII bemerke ich, dass alle im SV. vorkommenden Pluti's **nur** diese und die unter II mitgetheilte Bedeutung haben. Wie im SV. ist es aber auch im ṚV. und wir müssen zu den von Hrn B. (in vorl. Abh. I, §. 75) angegebenen Accentzeichen noch Pluti fügen.

IX. Die Zahl 3 bezeichnet die 4. Pronunziationsweise (anudâttatara), jedoch nur:

a. wenn der Anudâttatara unmittelbar dem Acut vorhergeht, mag dieser nun durch 1, oder 2, oder 2u bezeichnet sein (vergl. I, III, 2, IV). Die an den angeführten OO. gegebenen Beispiele sind also auszufüllen:

3 1 2 3 1 2 3
tṛmpâ vyaçnuhî, iho shvinda-
1 2 3 2
vâgahi, âpire.

b. Wenn ein mit 2 und Pluti (3) bezeichneter Svarita folgt (vergl. VII); also in den am a. O. gegebenen Beispielen:

3 2 2 3 2 1 2
pâhyụ̂ 3 ta; dûtyâ 3 ṃ caran.

c. Wenn im Anfang eines Stichos mehrere ursprünglich tonlose einem Acut oder Svarita vorhergehen, so erhält nur der erste 3 als Accentzeichen; die folgenden bleiben unbezeichnet; z. B. bei folgendem Acut: I, 1, 7, 2

3 1
anûdhâ, I, 2, 2, 1

3 1 2
upastutâso, I, 1, 2, 8

3 1 2r
aurvabhṛguvacchuciṃ; bei folgendem Svarita: I, 3, 7, 3

3 2 1 2
varûthyo 3 varuṇe, II, 4, 2, 9, 2

3 2 1 2
devâvyâ 3 ṃ madaṃ. |

X. 3k steht auf einem Anudâttatara, wenn er einem wirk- 913 lichen mit 2r bezeichneten Svarita unmittelbar vorhergeht (vergl. V, b); also

3k 2r 3k 2r 3
devyetu, tanvâ girâ.

XI. unbezeichnet bleiben demnach, abgesehn von den tonlosen:

1. Acute, welche auf einen Acut folgen, mag dieser mit 1 (I, 3), oder mit 2 (III, 2, c) oder mit 2u (IV) bezeichnet sein.

2. ursprünglich tonlose, welche zwischen einem mit 3 bezeichneten Anudâttatara und Acut oder Svarita stehn (IX, c).

Mag diese Accentuation auch mit einer gewissen Modulation der Stimme in Verbindung gestanden haben, — denn schwerlich konnte sich ohne eine solche Beihülfe der alte Vedenaccent richtig überliefern (man vergl. die Art, wie der

jüdische Accent sich bis zu der schriftlichen Fixirung der Masora bewahrt hat, welche sich aus der noch jetzt bei den Juden bestehenden Weise, die Bibel vorzutragen, erklärt) — so beruht sie doch ähnlich, wie die verglichene der Masora, auf dem ursprünglichen Wortaccent, gegen welchen sie nie zu fehlen scheint. Ich bemerke diess ausdrücklich, weil bei mehreren andern Vortragsarten von Stellen des Sâmaveda, welche durch verwandte Zeichen bezeichnet werden, der eigentliche Wortaccent in etwas der Modulation aufgeopfert zu sein scheint. Ich werde diese, von denen ich mir mehrere Beispiele abgeschrieben habe, vielleicht an einem andern Orte mittheilen.

Eh' ich diese Accentuation verlasse, die zu vielen Bemer-914 kungen Veranlassung geben könnte, | welche ich aber, um den Raum einer Anzeige nicht zu sehr zu überschreiten, unterdrücken muss, erlaube ich mir noch wenige Worte. Man sieht, dass der Acut nur dann durch 1 bezeichnet werden kann, wenn entweder wirklicher, oder vikarirender Svarita und eine ursprünglich tonlose Sylbe oder das Ende eines Absatzes folgt. Bloss bei $\overset{1}{o}$*3ṃ* (II) stand 1 bei unmittelbar folgendem Anudâttatara. Hier ersetzt aber augenscheinlich die Dehnung durch Pluti den Mangel des Svarita, grade wie sie bei VII und VIII den Mangel einer tonlosen zwischen Svarita und Acut ersetzt. Diese Restriction entfernt sich wesentlich von der im Ṛ̣V. herrschenden Accentuation. Hier ist, wie die vorliegende Abh. I, §. 75 zeigt und ich aus eigner Erfahrung bestätigen kann, der Acut gar nicht bezeichnet, also auch kein Unterschied zwischen den Fällen gemacht, wo er nach der eben entwickelten Accentuation mit 1, 2, 2u zu bezeichnen wäre, z. B. der erste Vers des Ṛ̣V. ist bei Hrn B. §. 76 so accentuirt:

agniṃ île purohìtaṃ yajñasyà devaṃ ṛtvijàṃ hotầraṃ
ratnadhâtàmamaṃ.

Im SV. würde er so zu accentuiren sein:

```
3    1   2     3 1 2      3   1  2  3 2    3 1 2     1 2
agniṃ île purohitaṃ yajñasya devaṃ ṛtvijaṃ hotâraṃ
                                    3  1 2
                                 ratnadhâtamamaṃ.
```

Der Grund dieser Abweichung scheint mir in dem von Hrn B. (I, §. 70) bemerkten Streit der Grammatiker zu liegen. Einige derselben behaupteten nämlich, dass, wenn hinter einem

Acut nur eine ursprünglich tonlose stehe und dann sogleich wieder ein Acut oder Svarita folge, die ursprünglich tonlose, welche (nach B. §. 70) den Svarita erhalten müsste, diesen nicht haben könne. Sie schreiben also z. B. nicht *gằrgyầs tátrầ,* sondern, wie Hr B. setzt, *gằrgyas tátrầ* oder, wie ich vielmehr glaube, mit Beobachtung der schon bei Pâṇ. | I, 2, 40 915 gegebnen Regel *gằrgyas tátrầ*[1]. Dieser Annahme (nach meiner Erklärung) folgt die Accentuation des ṚV. und SV. insofern, als sie die zwischen stehende tonlose als anudâttatara bezeichnen (vergl. oben $\overset{3}{\textit{devaṃ}}$ $\overset{3}{\textit{ṛtvijaṃ}}$). Allein die Accentuation des SV. geht noch einen Schritt weiter; sie beruht auf der Ansicht, dass durch diese Stellung auch die Stärke des vorangehenden Acuts beeinträchtigt werde und lässt ihn nicht mehr, wie ṚV. als vollen Acut gelten, sondern bezeichnet ihn als Svarita d. i. nach obigem, welches hierdurch noch grössere Bestätigung erhält, als gebrochenen, gemilderten Acut.

Ich will hier nicht über die grössere Berechtigung der einen oder der andern Bezeichnungsweise (als Acut oder Svarita) sprechen; doch bemerke ich, dass die Vergleichung des Deutschen dem System des SV. den Vorzug einzuräumen scheint. Sprechen wir z. B. „$\overset{1}{\text{Va}}\overset{2}{\text{ter}}$ $\overset{3}{\text{wie}}$ $\overset{1}{\text{ists}}$?" so hat *Va* einen entschieden viel stärkeren Accent, als dieselbe Sylbe in „$\overset{2}{\text{Va}}\overset{3}{\text{ter}}$ $\overset{1}{\text{ging}}$". Ja ich glaube zu fühlen, dass in letzterer Verbindung der Ton von $\overset{2}{\textit{Va}}$ nicht stärker ist, als in ersterer der Ton von $\overset{2}{\textit{ter}}$. Das von den meisten Grammatikern beliebte Verfahren der ursprünglich tonlosen den Svarita zu geben, ist übrigens sicher falsch. Denn zunächst, wie jeder durch Vergleichung mit dem Deutschen fühlen kann, macht sie der folgende Acut oder Svarita entschieden zu anudâttatara und ferner würden bei nachfolgendem wirklichem Svarita zwei verschiedenartige Svaritas auf einander folgen z. B. *gằrgyầḥ kvầ.*

---

[1] Bei Hrn B.'s Annahme würde, wo die Acute gar nicht bezeichnet wurden, folgende ganz irreleitende Bezeichnung entstanden sein; z. B. *asti gârgyas tatrầ,* wo Acut und tonloser unbezeichnet bleiben, bei meiner dagegen ist alles ganz kennbar: *asti gârgyas tatrầ.* Man müsste also, um Hrn B.'s Annahme zu schützen, noch eine 3te uns bis jetzt unbekannte, Accentbezeichnung vermuthen.

Aus den Beschränkungen, unter denen das Zeichen 1 erscheint, schliesse ich, dass in diesem System der Acut für so gewichtvoll galt, dass er nur dann eintreten konnte, wenn seiner Arsis eine Thesis gegenübertrat, welche wenigstens aus 916 2 Momenten bestand, in deren erstem sein mit dem | Svarita identischer Nachklang laut wurde, während er im 2ten (entweder einer tonlosen oder Anudâttatara-Sylbe oder Pause) aushallte. Bei *oṃ* wurde der Mangel des einen Moments durch die Pluti-Dehnung ersetzt. Hierbei macht es aber keinen Unterschied, ob die thetischen Momente hinter einem, oder hinter einer Reihe aufeinanderfolgender Acute eintraten.

Eben so schliesse ich aus den Beschränkungen, unter denen 2, 2u, 2r, 2 mit nachfolgender Pluti eintritt, dass der so bezeichnete Accent stets wenigstens eines ursprünglich tonlosen Moments zur Bildung seiner Thesis bedurfte; auch hier wird der Mangel eines solchen (bei 2 mit Pluti) durch die Pluti-Dehnung ersetzt.

Nun noch ein Wort bezüglich der unter XI erwähnten Fälle. Wie sind diese unbezeichneten zu sprechen? Ich vermuthe, dass hier das Princip zu Grunde liegt, dass unbezeichnete (ausser hinter Svarita nach Pâṇ. I, 2, 39) so zu sprechen sind, wie die zuletzt bezeichnete Sylbe. Für diese Vermuthung spricht folgendes. Bei mehreren Anudâtta's zu Anfang eines Stichos war nur der erste als Anudâttatara bezeichnet (IX, c.). Im Kramapâṭha[1] fanden wir alle einem Accent in einem Worte vorhergehenden tonlosen Sylben auf gleiche Weise bezeichnet; was doch wohl nur gedeutet werden kann, dass sie auf gleiche Weise zu pronunziiren sind; eine derselben musste aber auf jeden Fall anudâttatara sein; da diese nicht besonders hervorgehoben ist, so müssen wir schliessen, dass sie alle als anudâttatara's zu sprechen sind[2]. Diesen Schluss wird jeder auch durch Vergleichung der Muttersprache bestätigt sehn. Vergleichen wir z. B. „ge³wiss¹" „ge³genwär¹tig" „ü³bergewal¹tig", so fühlt

[1] [[Corr. in Padap.]]

[2] Leider kann ich jetzt nicht verificiren, wie in ṚV.-Saṃhitâ in diesen Fällen accentuirt ist; ich bitte Herrn, welche im Besitz einer Handschrift sind, z. B. ṚV. VI, 7, 6, 5—9, 4—14, 3; VII, 5, 7, 2, VIII, 6, 18, 1 nachzusehn und die Accentuation davon entweder öffentlich, oder mir privatim gefälligst mitzutheilen.

jeder, dass die zwei und drei tonlosen wesentlich keinen andern Accent haben, als die eine im ersten Beispiel; höchstens könnte man sagen, dass die erste der zwei und drei tonlosen eine kleine Arsis hat, aber diese finden wir gerade im System des SV. als anudâttatara bezeichnet, woraus folgt, dass | dieser [917] Unterschied den Erfindern dieses Systems unbeträchtlich zu sein schien. Gilt nun das erwähnte Princip in diesem Fall, so ist es schon an und für sich auch in den andern unter XI. erwähnten Fällen anzunehmen; doch erlaube ich mir auch hier wenigstens noch einige bestätigende Punkte hervorzuheben. 1) Unter VIII. erhielt der Acut das Zeichen 2, der folgende Svarita dagegen eigentlich gar keins; denn die Pluti ist eigentlich, wie aus dem bisherigen hervorgeht, kein Accentzeichen, sondern nur Zeichen der zum Ersatz der mangelnden Thesis eintretenden Dehnung. Dennoch ist die unbezeichnete Sylbe sicher als svarita zu sprechen. Das eigentliche Zeichen für Svarita ist aber 2; dieses steht auf dem vorhergehenden ursprünglichen Acut; es muss also angenommen werden, dass die Aussprache des unbezeichneten Svarita durch das vorhergehende Zeichen bestimmt sei. 2) Nach I, 3 erhält nur der erste mehrerer auf einander folgender Acute das Zeichen 1, nach III, 2, c. das Zeichen 2. In jenem Fall können, der ganzen bisherigen Entwickelung gemäss, die folgenden unbezeichneten nicht mit dem Ton, welcher 2, in diesem nicht mit dem, welcher 1 bezeichnet wird, ausgesprochen werden. Was bleibt übrig, als dass sie in beiden Fällen durch die zunächst vorhergehende Bezeichnung bestimmt sind? 3) mag endlich die Vergleichung der Muttersprache, wenn gleich sie im Verhältniss zu einer uns so fern liegenden keinen Beweis abgibt, meine Vermuthung bestätigen helfen. In „$\overset{1}{\text{frei}}$ leb' $\overset{2r}{\text{ich}}$ $\overset{3}{\text{und}}$ $\overset{1}{\text{sterb'}}$ $\overset{2}{\text{ich}}$“ hat augenscheinlich „frei“ und „leb“ denselben Ton; eben so in „$\overset{2u}{\text{frei}}$ bin $\overset{3}{\text{ich}}$ $\overset{2}{\text{nicht}}$“ „frei“ und „bin.“ Beiläufig bemerke ich, dass diess Princip auch im ṚV. gilt. Hier erhalten hintereinander folgende Acute keine Bezeichnung.

Schliesslich mache ich noch darauf aufmerksam, dass unter nr. VI. das Zeichen des vollen Acuts 1 nicht ohne Grund zum Zeichen des unbedingten Svarita getreten ist. Durch den frischen Ansatz der Stimme in der Arsis selbst erhält diese eine

Verstärkung, wodurch sich der Svarita von seinem schwächeren Ton fast bis zum Acut erhebt.

Man sieht, wie unzweideutig dieses Accentuationssystem im Ganzen ist; nur bei Unterscheidung des wirklichen oder vikarirenden Svarita kann man an und für sich dabei in Zweifel gerathen. Diese lassen sich aber durch andre Hülfsmittel heben.|

918 Wenden wir uns jetzt zu dem anzuzeigenden Werke! Dieses ist wesentlich auf die Lehren der Grammatiker gebaut; nur vom 1sten Hymnus des ṚV. und 10 Versen des YV. lag dem Hrn Vf. die Accentuation der Handschrift vor. Es ist daher weniger zu verwundern, dass der Hr Vf. manche Bestimmungen gibt, in denen ihm Ref. nicht beistimmen kann, als es Staunen erregt, wie im Ganzen seine aus den Grammatikern gebildete Theorie mit den Erscheinungen in den Handschriften übereinstimmt. Dabei bemerke ich jedoch, dass abgesehn von dem im folgenden berichtigten, unsäglich viel aus den Veden zu ergänzen bleibt, worüber Hr B. und die dem Ref. zugänglichen grammatischen Schriften keine Auskunft geben.

Die Abhandlung beginnt A. „Allgemeine Gesetze des Accents im Sskrit". Über die Bezeichnung des Svarita als Cirkumflex habe ich schon gelegentlich gesprochen. Ich führe die Bemerkungen gegen das Unpassende dieser Bezeichnung nicht weiter aus. Denn die Benennung wäre eigentlich etwas gleichgültiges. Doch hat sie, wie wir zu §. 65 sehn werden, den Hrn Vf. selbst, indem er sich zu sehr von der Annahme der Identität des Svarita und griechischen Cirkumflex beherrschen liess, zu einer falschen Vermuthung geführt. — §. 6, c. ist die von Pâṇ. nur für den Acut gegebene Regel mit Recht auch auf den Svarita bezogen; SV. bietet mehrere Beispiele dafür, so I, 5, 2, 6 *sajâtyèna*, I, 1, 8, 7 *manushyèbhiḥ*.

Die Abtheilung B. (§. 7—26) behandelt den Accent in der Declination. Zu §. 9 bemerke ich, dass ich richtig im SV. *maháyantaḥ* (I, 5, 6, 3; II, 6, 1, 6, 2) finde; dagegen wider die Regel II, 9, 1, 12, 2 und so auch in der entsprechenden Stelle ṚV. V, 3, 20, 3 *mahayaté*. Vielleicht findet diese Erscheinung ihre Analogie in der §. 10 mitgetheilten Vedeigenthümlichkeit, für welche ich übrigens im SV. keinen Beleg gefunden habe. Zwei der im Pâṇ. zu dieser Regel mitgetheilten Stellen sind aus SV.

II, 9, 3, 3, 2; auch *nadī̃nâṃ* erscheint SV. I, 2, 5, 9. Ein Denominativ *mahay,* für welches *mahayatê* regelrecht wäre, ist mir bisher nicht vorgekommen.

Die Regel §. 10 ist übrigens so dargestellt, dass es bei jedem einzelnen darunter fallenden Wort gleichgültig zu sein scheint, ob man die Endung *nẫṃ,* oder den thematischen Schlussvokal accentuirt: *agnînẫṃ* oder *agnī̃nâṃ.* Ich glaube aber, dass sich die Wahl nur auf die Endung an und | für 919 sich, nicht aber zugleich auf das Wort bezieht, in welchem sie erscheint; in diesem wird nur die eine, oder die andre Weise gültig sein. Im SV. finde ich bei demselben Worte wenigstens nur die eine, oder die andre Accentuation z. B. stets *kavînẫṃ;* dagegen stets *adhvarã̄ṇâm* u. s. w. Die Endung accentuiren, beiläufig bemerkt, *kṛshṭí, girí, carshaṇí, dhenú* (vergl. θηλύ), *paṇí, purú* (vgl. πολύ), *bahú, matí,* auch *sumatí, rayí.*

Gegen die Regel §. 11 verstösst *rathyò̀s* (1, 2, 6, 10), wenn es, wie bei Stev. (Scholien fehlen mir zu dieser Stelle), zu *rathī́* gezogen wird; ich ziehe es zu *rátha* und nehme es wie *cakryò̀s* (II, 4, 1, 14, 2 = ṚV. I hymn. 30, 14) für *ráthayos.* Bei abweichenden Vedenformen fällt der Accent häufig auf die abweichende Flexionssylbe. Beiläufig will ich hier die zwar nicht von Seiten des Accents, wohl aber von Seiten der übrigen Formation noch auffallendere Form *cakríyau* (I, 4, 5, 8) bemerken, wo *cakrá* zugleich als msc. behandelt ist. Diese Unregelmässigkeit scheint die Diaskeuasten der jetzigen ṚV.-Recension bestimmt zu haben, statt dessen *cakríyâ* zu substituiren (ṚV. VIII, 4, 14, 4), welches der Sch. mit *cakrã̄ṇi* gleich setzt. Diese Variante ist eine der vielen, welche zu zeigen scheinen, dass der Text des SV. eine ältere Form hat, als die im ṚV. vorliegende ist, wodurch der SV. noch einen besonderen critischen Werth erhält.

Zu §. 14: Zu den auch im Acc. plur. den Accent auf die Endung werfenden fügt SV. noch *maháḥ* II, 6[b], 11[c] = ṚV. VII, 3, 26, 4, und SV. II, 7, 14[r] = ṚV. IV, 5, 21, 2; beidesmal von den Schol. durch *mahataḥ* erklärt. Stev. paraphrasirt, fasst aber wesentlich eben so.

Zu den Ausnahmen zu §. 13 (S. 8) bemerke ich noch *vyúsh* Licht vgl. *vyúshi* II, 1[b], 14 (so ist statt *vyûshi* zu schreiben) = ṚV. V, 6, 1, 2, von dem Sch. durch *vivâsane, prakâçane* erklärt.

Bezüglich dessen, dass Hr B. S. 8. und im Ind. *prâñc* mit Acut und Svarita schreibt, bemerke ich, dass im Sâmaveda alle auf *añc* mit vorhergehendem auf *a* schliessendem Thema 920 zusammen-|gesetzt, stets Acut haben. Überhaupt ist die Zusammenziehung von Acut und Gravis auf verschmolzenen Vokalen, ohne Liquidirung des ersten, zu einem Svarita in der Composition gewiss eben so selten, als im Sandhi, wahrscheinlich nie, anzunehmen. Im Sandhi kommt sie, wie wir zu §. 61 bemerken werden, im SV. nur zweimal vor, in der Composition nie. Beiläufig bemerke ich, dass, wie Pâṇ. VI, 2, 52 und 53 die Vârt. zu VI, 3, 95 bemerkten Ausnahmen entgangen sind, so hier *víshvañc* (vgl. SV. I, 4, 5, 8—6, 7, 1) ausgelassen ist.

Zu §. 14, ^{b} merke ich den Veddativ *náre* (SV. II, 5^{b}, $18^{ϛ}$ = ṚV. VII, 4, 24, 4) mit Acut auf der ersten, wie ich annehme, nach §. 6, ^{b} (vorliegende Abhandl.). Denn den Vokal *ṛ* kann ich aus vielen Gründen, deren Auseinandersetzung hier zu weit führen würde, für nichts weniger als eine Synkopirung von ursprünglichem *ar* halten, wie Hr B. stets ohne Beweis annimmt, *nṛbhis* erscheint im SV. stets paroxytonirt; die übrigen FF., welche oxytonirt und paroxytonirt werden dürfen, kommen im SV. nicht vor.

Zu §. 14, ^{b} und ^{c} füge ich aus SV. noch *váṁsu* II, 8, 3, $18^{ϛ}$ = ṚV. VII, 1, 14, 3 (= *udakeshu* Sch.), *víbhiḥ* (SV. II, 8, 3, $7^{ϛ}$ = ṚV. I hymn. 46, 3), *snúbhiḥ* (vom Thema *sắnu* vgl. Vârt. Pâṇ. VI, 1, 63) im SV. I, 6, 3, 5. *Dyúbhiḥ* wird SV. II, 6, 1, $11^{ϛ}$ paroxytonirt, nicht svaritirt; auch bezweifle ich, dass Pâṇ. VIII, 2, 4 den Übergang von *dív* in *dyù* gebietet (vgl. zu §. 41).

Zu den besondern Veden-Formen (§. 16) füge ich noch den organischeren Instrumental *mahitvanắ* (von *mahitva*) I, 4, 10, 6 = ṚV. VI, 2, 17, 3 und SV. II, 3^{b}, $19^{ϛ}$ = ṚV. VII, 4, 28, 4.

Zu §. 18 vgl. man bezüglich der Accentuation von *saptan* und *ashṭan* das oben bemerkte.

Zu §. 21 und 22 füge ich folgende Vedff. mit ihrer Accentuation *asmé, tvé* (I, 1, 4, 4 u. oft), *túbhya* II, 2, 1, 1 = ṚV. VI, 6, 15, 3 und SV. II, 7, 3, 19^{β}, *yuvós* (für *yuváyos*) SV. II, 7, 3, 2^{ϑ} = ṚV. III, 1, 12, 3. *Tvắ* erscheint I, 2, 4, 4 gegen die Regel (§. 54 vorl. Abhandl.); was aber schwerlich richtig.|

921 §. 23 und ebenso in der 2. Abhandlung §. 83 ist der Instrumental fem. von *idám* irrig *anayắ* accentuirt; *anáyâ* hat

SV. II, 2[a], 10[ε]; eben so ist die von Hrn B. am angeführten Ort gegebne Acc. *anayós* in *anáyos* zu verwandeln. Die andern im SV. erscheinenden FF. stimmen im Accent mit der auf Autorität des Sch. zu YV. vom Hrn Vf. angenommenen Bezeichnung; ich füge dazu die besondren Vedenformen *enắ* und *ayắ* (beide überaus häufig):

§. 24. Die Accentuation von *adas*, welche auch in der 2. Abhandl. noch nicht beigefügt ist, ist von Hrn B. übereinstimmend mit SV. vermuthet. Im SV. erscheinen folgende FF. *asáu, amúṃ, amúshya, amī́, amī́shâṃ, adás.*

Zu §. 25. Im SV. erscheint *enắṃ* zu Anfang des Hemistichs und accentuirt I, 2, 10, 3 = ṚV. V, 8, 12, 4 und *enắ* (Neutr. pl.) I, 6, 5, 9 = ṚV. VII, 4, 21, 2. Zu *kiṃ* bemerke ich noch *káyasya* (für *kásya*) SV. II, 6[b], 14[γ] = ṚV. I hymn. 27, 8.

Die Abtheilung C. behandelt in §. 27—28 die Accentuation des Comparativs und Superlativs.

Die Abtheilung D den wichtigsten Theil, nämlich den Accent des Zeitworts.

Hierbei hängt das wesentlichste von der Erklärung des Wortes *upadeça* bei Pâṇ. VI, 1, 186 ab: *tâsy-anudâtten-ṅid-adupadeçâl la-sârvadhâtukaṃ anudâttaṃ* u. s. w. Hr B. nimmt *upadeça* als Bezeichnung der technischen Form, welche die Wurzel im Dhâtupâṭha hat und theilt dem-|nach die Verba 922 bezüglich der Accentuation der Specialtempora im Act. Pass. und Medium, des Fut. II und Aor. I in 2 Classen. „Zur ersten“ heisst es bei ihm „gehören diejenigen Wurzeln, welche nur im Atmanepadam flectirt werden (*i* mit *adhi* ‘lesen’, *hnu, khid* und *indh* ausgenommen), so wie diejenigen consonantisch ausgehenden, welche im Dhâtup. mit *a* am Ende geschrieben werden (*khid* und *vid* ausgenommen). Der zweiten minder zahlreichen fallen alle nicht zur ersten gezählten Wurzeln anheim. Bei den Wurzeln der ersten Classe sind alle Personalendungen in den oben genannten Temporibus und Modis tonlos, bei denen der 2ten dagegen nur die leichten“ (§. 32).

Hier entsteht nun zunächst die Hrn B. nicht entgangene Misslichkeit (vgl. S. 106 Anm. 59), dass im Dhâtup. bei W e s t e r g. die consonantisch-ausgehenden Wurzeln n i e einen Virâma haben, ja vielmehr zum bei weitem grössten Theil ein

schliessend *a* erhalten [1]. Diese letzteren würden also allesammt zur 1sten Classe gehören. Dagegen spricht aber nun:

1) Dass eine genauere Betrachtung des Zusammenhangs zwischen Pâṇ. VI, 1, 186 und 188 und 189 jeden überzeugen wird, dass die in letzteren zwei §§. berücksichtigten Wzzn. alle zur 2ten Accentuations-Classe gehören sollen. Diess sind aber die Wurzeln, welche im Dhâtup. mit *svap* beginnen bis zu dem Worte *vṛt* (Schol. zu 188 *â vṛtkaraṇât*); und dieses steht am Ende der 3ten Conjugations-Classe. Unter diesen sind aber mehrere, welche auf *a* schliessen und also nach Hrn B. zur 1sten Accent.-Classe gehören würden. Auch hat sie Hr B. wirklich zur 1sten gezogen, wodurch er bewogen wurde, der Ausnahme 3 zu §. 32 eine ganz umgekehrte Fassung zu geben und ganz mit Unrecht den Schol. zu Pâṇ. (189) wegen *jak-*923*shitâḥ* zu tadeln (S. 107 Anm. 64); die Wz. *jaksh* gehört | trotz des *a* im Dhâtup. zur 2ten Acc.-Cl. und die getadelte Form ist nicht, wie Hr B. annimmt, Proparoxytonon.

2) Die Wz. *vaç* (Dhâtup. 24, 71 *vaça*) erweist sich trotz des *a* als zur 2ten Cl. gehörig durch *uçmási* (SV. II, 4, 1, 7, 3), *uçántaṃ* (I, 6, 5, 12), *uçatî́s* (I, 4, 9, 6) u. aa.

3) Alle Wurzeln, welche im Dhâtup. nicht auf *a* schliessen und nicht bloss Âtmanep. sind, würden nach Hrn B.'s Auffassung zur zweiten Accentuationsclasse gehören. Dagegen spricht nun folgende lange Reihe aus dem SV., welche, wie die anzuführenden Beispiele zeigen, obgleich jene Bedingungen fehlen, doch zur 1sten Cl. gehören: *inv* (Dhtp. *ivi*) *ínvan* (Ptc. I, 6, 5, 8) — *ṛsh* (*ṛshî*) *árshan* (Ptc. I, 6, 1, 3) — *krad* (*kradi*) *krándan* (Ptc. II, 1[b], 17) — *krîḍ* (*krîḍṛ*) *krî́ḍan* (I, 6, 9, 7) — *jinv* (*jivi*) *jínvan* (II, 3[b], 17) — *dṛç* (*dṛçir*) *páçyan* (II, 3[a], 19), *páçyamânâsas* (II, 7[a], 3) — *dhâv* (*dhâvu*) *dhấvatâm* (I, 4, 9, 2) — *pat* (*patḷ*) *pátantaṃ* (II, 9, 2, 13, 1) — *pinv* (*pivi*) *pínvasva* (II, 9, 2, 8), *pínvamânas* (II, 2, 1, 11) — *proth* (*prothṛ*) *próthat* (Ptc. II, 5, 1, 9, 2) — *budh* (*budhir*, Hrn B. Paradigma der 1sten Conj.-Cl. nach der 2ten Acc.-Cl.) *bódhâmasi* (I, 4, 3, 1), *bódha*

---

[1] Weiter bemerkt Hr B. ebends., dass *svap*, welches bei West. Dhâtup. II, 60 *ñishvapa* geschrieben wird, und desswegen von Hr B. zur ersten Cl. gerechnet ist, in der Siddh. K. und bei Pâṇ. *ñishvap* geschrieben werde. „Sollte sich die letztere Schreibart als gegründet erweisen“, fährt er dann fort, „so würde in meiner Abhandlung manches zu ändern sein, besonders in den Paradigmen“.

(I, 4, 3, 1) — *bhrâj* (*bhrâjṛ*) *bhrā́jan* (II, 3b, 22), *bhrā́jantas* (II, 7a, 16), *bhrā́jamânâs* (I, 4, 7, 5) — *mad* (*madî*) *mádanti* (I, 5, 3, 1), *mádantâ* (Ptc. Du. I, 4, 5, 7) — *mand* (*madî*) (welches auch Parasmaipad. hat, vgl. *mándatu* I, 5, 1, 8. vgl. I, 3, 1, 1 — II, 1b, 7) *mándase* (II, 7, 3, 7, 1), *mándamânas* (II, 2, 4) — *yâc* (*yácṛ*) *yā́can* (Ptc. 1, 4, 2, 5) — *raṁh* (*rahi*) *ráṁhamâṇas* (II, 6, 1, 7) — *râj* (*râjṛ*) *samrâjantam* (I, 1, 2, 7) — *rebh* (*rebhṛ*) *rêbhan* (Ptc. I, 6, 4, 2 — 4 — II, 1b, 22 u. s. w.) — *vṛdh* (*vṛdhu*) *várddhâ* (II, 5b, 20 — 9, 1, 1), *várddhantu* (II, 8, 1, 4), *várddhethâm* (I, 4, 5, 7); (daneben *vṛdhántas* Ptc. Aor. der 6ten Form I, 1, 3, 1—2, 6, 7) — *ven* (*venṛ*) *vênantas* (I, 4, 3, 8 — 6, 5, 5 — II, 7, 3, 12) — *çaṁs* (*çaṁsu*) *çáṁsa* (II, 1b, 2), *çáṁsan* (II, 6b, 8) — *çam* (*çamu*) *çámatas* (I, 4, 8, 6) — *çṛdh* (*çṛdhu*) *çárdhatas* (II, 6, 3, 2) — *sad* (*shadḷ*) *sī́dan* (I, 6, 2, 7 | — II, 3, 1, 6. vergl. I, 5, 2, 9 — II, 1, 2) — *sidh* (*shidhû*) 924 *sêdhan* (II, 5b, 13) — *stubh* (*shtubhu*) *parishṭóbhantyâ* (II, 1, 2) — *hṛsh* (*hṛshu*) *hárshate* (I, 6, 5, 1).

4) Nach Hrn B.'s Annahme müssten alle auf Vokale und Diphthonge schliessenden Wurzeln, welche im Âtm.[1] oder auch im Parasmaip. flectirt werden, zu der 2ten Accentuations-Cl. gehören. Dagegen sprechen folgende Beispiele: *kṛ kárâmahe* (II, 4, 1, 18 — 7, 1, 15) — *kai* (West. Cl. I. act.) *kā́yamânas* (I, 1, 5, 9) — *kshi* herrschen *ksháyantam* (II, 9, 2, 1) — *kshi* wohnen *ksháyantam* II, 8, 1, 4 = ṚV. V, 6, 25, 5 = Vv. 100, 5 (cl. I. Diese Form ist bei West. zu *kshi* herrschen gezogen, allein Sch. ṚV. und Stev. ziehn sie übereinstimmend zu wohnen, was auch besser zum Sinn passt) — *jṛ* (geschwächte Form der Wz. *gṛ*, von welcher auch Parasmaip. vorkömmt) *járamâṇas* (I, 4, 9, 5) — *gai gā́yantas* (I, 3, 5, 5 — II, 7, 3, 4) — *ji jáyatâ* (I, 1, 8, 2. vergl. II, 9, 3, 5) — *tṝ tárantî* (II, 7, 3, 14, so ist zu corrigiren; daneben Ptc. Aor. VI, *ut-tirán* II, 8, 2 19) — *dru drávâ* (I, 2, 7, 5 — II, 7, 3, 17) — *dhmâ dhámantam* (I, 4, 4, 1) — *nî náyantam* (I, 1, 8, 2) — *nu návâmahe* (II, 7, 1, 1) — *pâ* trinken *píba* (I, 2, 7, 8), *píbantam* (I, 4, 1, 5. vergl. 4, 7, 5; *píba* ist auch gegen §. 35. Ausn. b. bei Hr B. entscheidend); daneben Imperat. Aor. V. *pâhí* (I, 3, 1, 2), *pâtám* (II, 1, 1, 5) und Ptc. desselben *pā́ntam* (I, 2, 7, 1)[2] — *bhî bháyâ-*

[1] [[Undeutlich corrigiert, vielleicht in Parasmaipada.]]
[2] Über diese u. aa. modi genaueres an einem a. O.

mahe (I, 3, 9, 2), *bháyamânas* (I, 4, 5, 3) — *bhû bhávathas* (II, 7, 3, 10), *bhávâ* (I, 3, 7, 8), *bhávan* (II, 5[b], 3) — *vṛ várante* (I, 4, 1, 4) — *çri crāyantas* (I, 3, 8, 5) — *çru* (1ste Conj. Cl. (α)κροϝα) *çrávâ* (I, 1, 9, 4), *çrávat* (eig. Leṭ Aor. II, 1[b], 11) — *sthâ tíshṭhâ* (I, 1, 6, 3), *ut-tíshṭhan* (II, 3[b], 9), *vitíshṭhase* (II, 3[b], 7 gegen Hr B. §. 35. Ausn. 6) — *svṛ sváranti* (II, 2[b], 12) — *hṛ* mit dem vedischen *bh* statt *h* (Vârt. Pâṇ. VIII, 2, 32) *bhárâma* (II, 4, 1, 7), *bhárantas* (I, 1, 2, 4), *bháramâṇas* (II, 2, 1, 11) — *hve* (1ste C. Cl.) *hváyâmahe* (I, 1, 6, 3), *hávâmahe* (I, 3, 5, 2), *hávante* (I, 4, 5, 6).

Ich könnte noch mehr Momente beibringen, um die Irrig-925keit der Böhtlingk'schen Auffassung der be-|merkten Hauptstelle darzuthun; allein das Vorgebrachte genügt. Alles stimmt dagegen zusammen, wenn man die fragliche Stelle so erklärt „die Lasârvadhâtukas sind tonlos ferner, wenn die Wz-form, an welche sie sich schliessen (im *upadeça* Paradigma) auf kurzes *a* endet“. Ganz eben so ist *upadeça* Pâṇ. VI, 1, 195 aufzufassen, auch da schliesst *jan* u. s. w. nicht im Dhâtup. auf *â* (vergl. Dhâtup. 25, 24 *jana*, 26, 40 *janî*), sondern in der vor dem passivischen *ya*, von welchem hier die Rede ist, eintretenden Wzf. *jâ-ya*.

Hiernach sind die Personalendungen allesammt tonlos in den Specialtemporibus des Parasmaip. und Âtmanep. der 1sten Bopp'schen Conjugation (1ste, 4te, 6te, 10te Conj. Cl.); in den übrigen Conj.-Classen sind, abgesehn von besonderen Ausnahmen, nur die leichten tonlos. Daher die Erscheinung, dass Wurzeln, je nachdem sie nach der ersten oder der 2ten (Bopp'schen) Conjugation gehn, auch der 1sten oder 2ten Accentuationsclasse folgen z. B. *kṛ* nach der 2ten *kṛdhi* (I, 3, 9, 2 und sonst), nach der 1sten *kárâmahe* (s. oben) — *vid* (die bei Hrn B. angeführte Ausnahme, welche aber, wie wir gleich erkennen werden, anders zu fassen ist) *vidmā́* (I, 4, 3, 5), *vidús* (II, 6[b], 17), *viddhī́* (I, 2, 4, 8); dagegen *védati* (II, 4, 1, 9) — *vṛ* (nach 9ter) *vṛṇânás* (I, 6, 5, 7), dagegen *várante* u. s. w. s. oben — *çru* (nach der 5ten) *çṛṇuhī́* (I, 5, 3, 8), dagegen *çrávâ* u. s. w. s. o. Hierher gehört auch vom Standpunkt der indischen Grammatiker das Verhältniss der Accentuation von *tárat* zu *tirát*, *várdhat* zu *vṛdhát*, *dhṛshát* zu *dhṛshṇuhí*, *mandânás* (I, 4, 1, 5) zu *mándamânas* u. a.

Ferner sind alle Personalendungen tonlos hinter dem

Charakter des Passivs, da hier ebenfalls das ihnen vorangehende Thema auf *a* (*ya*) schliesst. Es existirt also bezüglich des Passivs kein Classenunterschied in der Accentuation, wie Hr B. auch hier annimmt. Auch hier bestätigt SV. meine Ansicht; der Accent ist stets auf dem Charakteristikum des Passivs und in mehreren Wurzeln, welche ihn nach Hrn B.'s Distinction auf der Endung haben müssten; so *mṛj* (*mṛjû*) *mṛjyáse* (II, 3[b], 4), *mṛjyámânas* (I, 6, 2, 9 und oft) — *çaṁs* (*caṁsu*) *çasyámânas* (1, 3, 4, 3), *çasyáse* (ṚV. IV, | 5, 7) — *gai* 926 *gîyámânas* (ebend.) — *manth* (*mathe*) *mathyámânas* (II, 3, 1, 6) — *hve hûyáse* (I, 3, 9, 7).

Durch unsre Theorie erkennen wir zugleich 1) dass Hr B. dem Schol. zu Pâṇ. VI, 1, 195 wiederum Unrecht thut, indem er ihn tadelt, dass er im einen Fall *lûyáte* (auf der 2ten) accentuirt; auf die 3te (*lûyaté*), wie Hr B. annimmt, konnte der Accent gar nicht fallen; 2) dass alle Passiva der in der angeführten Regel angegebnen Art in reflexiver Bed. den Accent auf der Wzsylbe haben können.

Endlich sind die Endungen tonlos nach dem Charakteristikum Fut. II. *sya*, wo Hr B. ebenfalls 2 Accentuationsclassen scheidet. Im SV. kommt nur ein Beispiel vor, welches nach Hrn B.'s Theorie oxytonirt sein müsste, aber paroxytonirt erscheint: *tu tavishyámâṇas* (II, 5, 1, 12); aus ṚV. füge ich *karishyátha* (II, 3, 4) hinzu.

Gegen meine Erklärung würden zwei der in den Anm. zu Paṇ. VI, 1, 186 aus der Siddh. K. angeführten Ausnahmen sprechen, wenn sie so zu nehmen wären, wie von Hrn B. geschehn ist. Die Worte sind *vindîndhi-khidibhyo neti vaktavyam*. Diess bezieht Hr B. auf *vid* Conj.-Cl. 2. Parasmaip., und *khid*, Conj.-Cl. 6. Âtm., deren erste schon an und für sich nach meiner Theorie zur 2ten Accent.-Cl. gehört, während die 2te zur 1sten Accent.-Cl. zu rechnen ist. Allein wie die Zusammenstellung mit *indh* zeigt, werden auch diese beiden Wzn. nicht als Ausnahmen zu *ad-upadeçât*, sondern zu *anudâttet* angeführt, und es ist *khind*, Âtmanep. 7te Conj.-Cl. (Dhâtup. 29, 12), und *vind*, Âtmanep. in der 7ten Conj.-Cl. (Dhâtup. 29, 13), gemeint. Einige den Veden eigenthümliche Formen, welche sich auf den ersten Anblick nicht mit dieser Theorie zu vereinigen scheinen, wie z. B. *mátsva* (SV. oft), *sthâthaḥ* (ṚV. III, 7, 22) können nur durch zusammenhängende Behandlung mit andern ver-

wandten Formen aufgehellt werden, welches hier zu weit führen würde; andre, wie *çaçamâná* sind Besonderheiten (Suff. *cânaç* Pâṇ. III, 2, 129), welche theilweis von den Grammatikern vielleicht irrig gedeutet sind.

Bezüglich des Potentials und Precativs bemerke ich im Allgemeinen und ins besondre gegen Hr B. S. 108 Anm. 75 und §. 33, dass 1) der Potential der 1sten Bopp'schen Conjug. (1, 4, 6, 10 Cl.), wie schon angegeben, tonlos ist. Das Bildungs-927 element | des Parasmaip. yâsuṭ (Pâṇ. III, 4, 103) ist Augment der Personalendung (Pâṇ. I, 1, 46), fällt also unter dieselbe Regel, welcher diese unterworfen ist. Da nun nach meiner Auffassung von VI, 1, 186 die Personalendungen in der 1sten Conj. tonlos sind, so ist auch für diese die specielle Regel über den Accent von yâsuṭ (Pâṇ. III, 4, 103) aufgehoben. Es ist also zu accentuiren: *bódheyam* wie *bódheya; çúcyeyam* wie *çúcyeya; tudéyam* wie *tudéya; coráyeyam* wie *coráyeya;* und so erscheint auch im SV. *mádema* (nach der 1sten Conj.-Cl. in den Vd.) I, 2, 6, 9—5, 7, 8; *dắçema* II, 1, 20—7, 2, 6; *páçyema* II, 7, 3, 17; *jáyema* ṚV. II, 1, 3; *citáyema* ṚV. III, 7, 8; *tárema,* ṚV. IV, 3, 16. — 2) Dagegen entscheidet Pâṇ. III, 4, 103, dass, wo die Personalendung nach der allgemeinen Regel (III, 1, 3) den Accent hat und yâsuṭ vor ihr eintritt (also im Potent. Parasm. der 2ten Conj. d. i. 2, 3, 5, 7, 8, 9 Conj.-Cl. und im Precativ Parasmaip.), der Accent diesem Charakteristikum gebührt, d. i. auf den Vokal hinter *y* fällt, also *bibhṛyắma* (nicht *bibhṛyâmá*), *yunîyắma* (nicht *yunîyâmá*) und im Precativ Parasmaip. *budhyắsma* (nicht *budhyâsmá*) zu accentuiren ist. Bezüglich des Potentials erscheint dann auch so im SV. *bhûyắma* (II, 6b, 16 eig. Potent. Aor.), *vidyắma* (II, 4, 1, 15 und sonst), *ṛdhyắma* (I, 5, 5, 8 eig. Potent. Aor.), welche nach Hr B.'s Theorie oxytonirt sein müssten. (Vergl. auch *çucruyắtaṃ* ṚV. IV, 4, 14; *açyắma* (Dhtp. *açû*) ṚV. IV, 5, 7 mehreremal; Aor. Potent.) Bezüglich des Precativs kann ich aus dem SV. nur die sogenannten Veden-Precative anführen (Pâṇ. III, 1, 86):[1] *gamêma* (I, 3, 2, 6), *çakéma* (II, 4, 1, 7), *huvéma* (I, 3, 1, 9), und das eben so zu fassende *vanêma* (II, 7, 2, 10; nicht von *van* 1ste Conj.-Cl. vergl. *vaṅsi* II, 3b, 8, *vaṃsva* ṚV. I. hymn. 48, 11)[2].

---

[1] [*vocéyam* ṚV. VIII, 4, 22, 3.]

[2] Beiläufig bemerke ich, dass diese Veden-Precative eigentlich Potent. Aor.

Bezüglich des Âtmanep. Prec. habe ich aus dem Ṛ̣V. *bhakshîyá* notirt, kann aber die Stelle jetzt nicht wieder finden. Hier darf man sich nicht durch *trā́sîthâm* ṚV. III, 8, 6, IV, 2, 13 irren lassen, welches West. s. *trai* für Precativ nimmt. Auch diese unregelmässige Vedenform wird sich durch Zusammenstellung mit ihren Verwandten | erklären lassen (vgl. für jetzt 928 *trā́sâthe* ṚV. IV, 3, 31, 1). Bezüglich Potential. Âtmanep. der 3ten Conjug.-Classe bezweifle ich sehr, dass Hr B. Pâṇ. VI, 1, 189 mit Recht auch auf den Charakter desselben *î* bezieht (§. 32 Ausn. 5 und dazu Anm. 65) und desshalb *bíbhrîya* u. s. w. accentuirt; ich finde ṚV. IV, 4, 4 *dadhîtá* und accentuire *bibhrîyá*, wie *bibhṛyā́m*.

Dabei bemerke ich beiläufig, dass SV. II, 4, 1, 16[5] sich, entschieden gegen Pâṇ. VI, 1, 192 (vorl. Abh. §. 35 Ausn. 4), *bíbharshi* findet (so auch in dieser Stelle im ṚV., wo sie VIII, 7, 22, 3 erscheint). Dagegen der Regel entsprechend *bibhárti* im ṚV. III, 7, 27.

Einen Verstoss gegen Pâṇ. VI, 1, 189 bietet ṚV. IV, 4, 18, 1 *dadhā́te* für *dádhâte*.

Durch Zertheilung der Regel bei Pâṇ. VI, 1, 188 in §. 32 Ausn. 2, 5 und §. 35 Ausn. 4 ist *çâs* vergessen, welches sowohl nach meiner als Hrn B.'s Theorie (Dhâtup. *çâsu*) zur 2ten Accentuat.-Cl. gehörig, nach dieser Regel z. B. *çā́sat* accentuirt (SV. I, 4, 6, 7).

Zu §. 35 Ausn. 6 bemerke ich, dass nach Pâṇ. VII, 1, 34 der Accent auf *au* fällt (die Formation ist nach der Darstellung der Grammatiker nämlich *ā́* + *au* (letzteres *âdeça* von *ṇal*), wodurch nach der Contraction *aú* entsteht) und so finde ich ihn stets z. B. *tasthaú* (SV. II, 7, 2, 14 = ṚV. VI, 7, 11, 4 und SV. I, 1, 5, 7 = ṚV. VI, 7, 13, 2), *dadaú* (ṚV. III, 5, 1), und vielen a. Stellen.

Im Paradigma fehlt Aor. Pass. Mit Ausnahme der 3ten Sing. lässt er sich leicht nach den Regeln über Aor. III. bilden. Diese (durch Suff. *ciṇ* formirt) müsste als âdeça von cli stets oxytoniren und so finde ich *dhâyí* SV. I, 1, 8, 5 — II, 2, 18. Daneben aber auch *saṃ-dā́yi* (Variante des ṚV. II, 2, 3 =

VI. sind: *sthéyaṃ* (bei Pâṇ.) für org. *sthéyâṃ* oder *stháyâṃ* (vergl. *bódheyaṃ* für *bódhayâṃ*), mit durch die Stellung des Accents verkürztem *a*. Griech. σταίην dagegen wäre = *sthâyā́m* (Aor. V. Potent.).

SV. I, 5, 8, 5 wo *saṃdā́ya*), *dhā́yi* ṚV. III, 4, 15; letztere Accentuation vielleicht durch Einfluss der Regel bei Pâṇ. VI, 1, 187 über sic.|

929 Hierbei bemerke ich auch noch folgende Abweichungen von den von Hrn B. über die Accentuation der Aoristformen gegebnen Regeln. Im Paradigma oxytonirt Hr B. Aor. V. z. B. *dâvá, dâmá;* ich finde dagegen *bhū́ma* (ṚV. II, 3, 2), welches ich aus Gründen, die ich hier noch nicht auseinandersetzen kann, für die auf jeden Fall ebenfalls, wahrscheinlich jedoch einzig richtige Accentuation halte. Die Bildung heisst bekanntlich sico luk. Sollte luk hier den Accent nicht afficiren? In der 7ten Form finde ich gegen §. 35, Ausn. 5 *dâdaḥ* SV. I, 4, 3, 2 = ṚV. V, 3, 8, 1; ferner *jī́janat* ṚV. II, 1, 20 vergl. III, 5, 5; *dádâçat* IV, 2, 8; *rárâṇat* (vgl. West. *raṇ*) oft z. B. IV, 2, 14. Im 6ten, wo Hr B. nur das Charakteristikum accentuirt, finde ich zunächst, in den von den indischen Grammatikern dazu gezogenen ursprünglich zur 7ten Form gehörigen die erste Sylbe accentuirt *vóce* ṚV. IV, 3, 2, *vócanta* IV, 3, 10; *páptan, nêçat* ṚV. III, 4, 15 (vgl. Vârt. Pâṇ. VI, 4, 120); ferner aber auch *çíshat* ṚV. III, 4, 17; und hieher ist wohl auch zu ziehn *pra-mṛ́she* SV. I, 1, 5, 9, welches jedoch die Schol. anders fassen.

Zu §. 36: In der Futuralbedeutung erscheinen SV. I, 4, 5, 4 = ṚV. III, 5, 22, 3 *hántâ, sánitâ, dā́tâ,* während das erste II, 5, 1, 19ᶜ = ṚV. VI, 7, 1, 6, wo es Substantiv, oxytonirt vorkömmt; *sanitâ* erscheint stets als Proparoxytonon (I, 1, 6, 3 und sonst); eben so *dā́tâ* (II, 1, 1, 14 u. f.), während letztres bei Wils. das Suff. *tṛc* hat.

Zu §. 41: die Verbesserung, welche in den Anm. gegeben wird, ist falsch; *vas* verliert seinen Accent gar nicht; im SV. 930 kommen, glaube ich, | mehrere Beispiele vor; allein, da mir diese Verbesserung früher entgangen war, habe ich sie nicht angemerkt; gegenwärtig ist mir jetzt nur *pipyúshî* (*yu* mit Acut, nicht Svarita vergl. zu §. 14) II, 9, 2, 9 und sonst; ebenso ṚV. *îyúshînâṃ* II, 1, 7; *mamandúshî* ebendas. IV, 3, 27.

Zu §. 42: im SV. und so viel ich bemerkt, auch im ṚV., stets *árpita* und *júshṭa* (Pâṇ. VI, 1, 210).

Zu §. 43: bemerke ich die Vedenff. *enya* paroxytonirt (Pâṇ. III, 4, 14 kénya vgl. III, 1, 3) *didṛkshéṇya* (bei Pâṇ. und ṚV. IV, 3, 17); *îḍénya* (SV. II, 7, 2, 2—11); *jénya* (II, 6, 3, 2);

vâvṛdhênya (II, 9ᵇ, 10); hieher nach Siddh. K. III, 97 in der 3ten der vorliegenden Abhandlungen auch *varêṇya;* allein im SV. und ṚV. erscheint stets *vâreṇya* (SV. I, 5, 9, 4 und sonst). — Ferner *tva* (Pâṇ. *tvan* ebend., wirft also den Acc. auf die erste Sylbe Pâṇ. VI, 1, 197) *kártva* (Pâṇ. a. a. O., SV. II, 5ᵇ, 23); *sótva* (SV. I, 3, 2, 9); *jántva* (II, 6ᵇ, 19).

Zu §. 45: Vedinfinitiv auf *e* (ken, also ebenfalls mit Acc. auf der ersten s. Pâṇ. a. a. OO.) *avagā̆he* (Pâṇ.), *ârúje* (SV. II, 1, 1, 12 = ṚV. III, 6, 24, 2). Infinit. auf *as* (kasun Pâṇ. III, 4, 17) ebenfalls mit Acc. auf der ersten; *visṛ́pas* (Pâṇ.), *âtṛ́das* (Pâṇ. aus SV. I, 3, 6, 2). Eben so accentuirt der Infin. auf *tos* (Pâṇ. III, 4, 16 tosun).

Die von Pân. vergessene Form auf *âtave,* welche Hr B. zu Pâṇ. III, 4, 9 citirt, ist Proparoxytonon: *jī̆vā̆tave* SV. II, 4, 1, 7—9, 2, 11.

§. 46—50 behandelt den Accent der derivirten Verba. Zu §. 46 bemerke ich, dass aus meiner Erklärung von Pâṇ. VI, 1, 186 folgt, dass im Fut. II. nicht *áyasya,* sondern *ayasyá* zu accentuiren; vgl. *vâsayishyáse* (SV. II, 4, 1, 3).

§. 49 ist die Anwendung von Pâṇ. VI, 1, 188 auf die carkarîta genannte Form des Intensivs nicht | bemerkt; *kánikradat* 931 SV. I, 5, 9, 5 und sonst — *cêkitat* II, 7, 3, 10 — *tárturâṇa* I, 6, 5, 12 — *dêdiçat* I, 1, 2, 3 — *dávidyutat* II, 6ᵇ, 2 u. f. — *dódhuvat* I, 4, 5, 3 u. f. — *yóyuvat* II, 7, 1, 9 — *rā̆rapat* I, 3, 9, 9 — *róruvat* I, 6, 2, 7 — *jáṅghanat* II, 6, 3, 1. ṚV. III, 6, 10, 2 finde ich *tétikte,* welches Sch. ad Pâṇ. VII, 4, 65 als Intensiv fasst; über aa. hierher gehörendes Auffallende an einem a. O.

Schliesslich bemerke ich die Accentuation des in den Veden statt des Charakter der 9ten Conj.-Cl. eintretenden *âya.* Es heisst çâyac, ist also Oxytonon (Pâṇ. III, 1, 84 und Vârt. dazu vergl. VI, 1, 163); *stabhâyán* SV. II, 7, 2, 5.

§. 51—53 behandelt die Accentuation des mit einer Präposition zusammengesetzten Zeitworts. §. 52 füge man Infinit. auf *as* hinzu (vergl. zu §. 44). Zu §. 53 gibt SV. zwei Beispiele: *praçastá* I, 1, 7, 10—8, 6 — II, 4ᵇ, 4, *saṁskṛtá* II, 8, 2, 15ᵞ.

Die Abth. E §. 54—60 handelt „über die tonlosen Wörter, die nur in gewissen Verbindungen gebraucht werden, so wie über diejenigen Wörter, die in gewissen Verbindungen ihren Ton verlieren“ d. h. über die tonlosen Pronominalformen, den

Vokativ und das Verbum simplex im Satz. Etwas dunkel und an nicht ganz gehörigem Ort ist hierbei (§. 56) die Regel erwähnt, dass zu einem Vokativ gehörige Casus obliqui ihren Accent, wenn sie in einer Stellung vorkommen, in welcher der Vokativ zu accentuiren ist, auf die erste Sylbe ziehn; z. B. *û́rjo napât* SV. II, 7, 2, 6^{α} — 9, 2, 1^{ε}. — Für den Verlust des Accents vergl. *sahaso yaho* I, 2, 1, 3 — *madânâṃ pate* I, 2, 6, 6. aa. Verlust des Accents eines nachfolgenden Casus obl. I, 2, 10, 9 *sthâtar harîṇâṃ*. — Zu §. 57. SV. I, 3, 9, 6 ist *çatáṃ* beidesmal accentuirt, weil das 2te zu Anfang des folgenden Hemistichs steht. Zu §. 60 bemerke man „auch auf Kosten zweier (natürlich auch mehrerer) Präpositionen“, was auch in Pâṇ.'s Regel liegt, z. B. SV. II, 1, 1, 18^{γ} *pari pra syándate* (so ist zu corrigiren), wegen des vorausgehenden *yó*. Auch ist zu bemerken, dass die Wörter, welche den Accent des Hemistichs zurückrufen, durch zwei Hemistiche wirken z. B. I, 1,
932 9, 5 *yásmin* — *indháte*. Dage-|gen finde ich hinter *su* die Wir-
1 3 1
kung von *ehi* (§. 60. *r*) nicht aufgehoben I, 1, 1, 7 *ehyû shu*
2r
bravâṇi. Zu §. 60, *a* bemerke ich, dass *caná* nicht tonlos, sondern Oxytonon ist, *cit* dagegen ist tonlos. Zu §. 60, *f*: so stets im SV. z. B. I, 1, 8, 3: *hí* — *ávasi* u. oft. Zu §. 60, *g* liefert SV. ein Beispiel I, 1, 3, 5 *váhanti*. Zu *m*: nach *aha* kein Accent I, 2, 6, 3; dagegen *eriré* II, 2^{b}, 7^{γ}. Zu §. 60, *o* Anm. 1: SV. I, 1, 5, 9 *pramṛ́she* — *yád*. Zu Anm. 2 füge man Sch. Pâṇ. VIII, 1, 30, dessen Stelle aus SV. II, 1, 1, 21, wo *dadhase* ohne Accent. Zu §. 60, *t* bezüglich *vâ* bemerke ich I, 1, 6, 1
1 2 3 2 3 1 2
ud vâ siñcadhvaṃ upa vâ pṛṇadhvaṃ, wo die Bedingung bezüglich der Bed. von *vâ* aber nicht erfüllt ist.

In diesem Abschnitt hätte auch der im Index angegebene Fall bemerkt werden müssen, wo *yáthâ* tonlos wird. Diese Regel ist befolgt SV. II, 1, 1, 2^{δ} — 8, 1, 12^{ε}. Dagegen nicht und zwar in Übereinstimmung mit ṚV. I, 3, 7, 7 (= ṚV. V, 3, 21, 6) und I, 3, 8, 3 (= ṚV. VI, 4, 3, 5); ferner, wo aber ṚV. der Regel folgt, I, 3, 3, 1 (= ṚV. I, hymn. 30, 1) — 5, 2, 9 (= ṚV. VI, 2, 1, 5) und 6, 1, 4 (= ṚV. VI, 8, 26, 1). Vielleicht ist es mir an noch einigen Stellen entgangen.

Die Abtheilung F ist überschrieben: „Verhalten des Accents bei Veränderungen aus- und anlautender Vokale.“ Zu

§. 61 bietet der ganze SV. für Svarita nur 2 Beispiele *hi̖ndra* (I, 5, 2, 8) und *nîva* (II, 8, 1, 14$^{\delta}$), sonst — und der Fälle sind natürlich unzählige — entsteht stets Acut. Gegen §. 63 scheint eine Stelle II, 2, 1, 1$^{\gamma}$ wo *a*^{3}*po*^{2} *'gri*^{3}*yo*^{1} zu fehlen, wo man nach obigem (S. 911 V^{b}, und S. 913, X) und der Regel bei Hr B. *a*^{3k}*po*^{2r} *'gri*^{3}*yo*^{1} erwartet. Ich habe im SV. keine Analogie für diesen Fall; denn sonst folgt stets sogleich Acut auf den nach dieser Regel eintretenden Svarita z. B. II, 3, 10$^{\varepsilon}$ *hi*^{3}*to*^{2}*3'bhi*^{2u} (vgl. oben S. 911, VII). Ich wage daher auch nicht darüber zu entscheiden [1]. Vielleicht bezeichnet hier 2 allein den Svarita, ähnlich wie S. 911, VII, wo | doch ebenfalls das Accentzeichen 933 eigentlich nur 2 ist; das Plutizeichen aber nur die Dehnung ausdrückt.

Zu §. 65. Zu der Annahme, dass ein Svarita, verschmolzen mit Acut, wieder Svarita erzeuge, hat Hr B. wahrscheinlich die Identification des Svarita und Circumflex verleitet. Er hält ihn desswegen für das mächtigere Element; er ist aber das schwächere und es entsteht desshalb durch diese Verschmelzung Acut z. B. SV. I, 3, 8, 9 wird *kvà ít* zu *kvẹ́t.*

Der Abschnitt G (§. 66—69) handelt „Über die gedehnten (pluta) Vokale und deren Accent". H §. 70—74 bespricht die Veränderungen des Accents im Satz. Zu §. 74 bieten die Gânâni des SV. ein gut Theil Variationen.

I (§. 75) gibt einen Versuch die u. s. w. Betonung der fünf ersten Verse der ersten Hymne des Ṛg-Veda mit der in den Handschriften in Einklang zu bringen. Bezüglich *yaçásaṃ* in Vs. 2 irrt sich Hr B., wenn er es von *yaçasá* ableitet und daher seinen Accent mit dem der Hdschr. nicht in Einklang bringen kann; es gehört zu *yaçás* berühmt, im Gegensatz zu *yáças* (neutr.) Ruhm; in demselben Gegensatz stehn *ápas* = *opus* und *apás* eigentlich operosus; *táras,* Eile; *tarás* stürmisch (man vgl. auch *rákshas* (neutr.) SV. I, 1, 8, 8 — 2, 2, 8 — 6, 5, 8 — 7, 8 — II, 8, 3, 2 — und *rakshás* (msc.) I, 1, 4, 5 — 10, 5 — 2, 1, 10, in welchen der Bedeutungsgegensatz

---

[1] Die Accentuation im Ṛ̣V., wo sich die Stelle VI, 6, 15, 2 findet, habe ich leider nicht notirt. Ich spreche daher dieselbe Bitte aus wie S. 916 Anm.

jedoch in etwas andrer Art hervortritt; *tavás* stark, neben welchem *távas* Stärke mir zwar noch nicht vorgekommen ist, aber schwerlich fehlen wird). Interessant ist hier die Übereinstimmung mit dem Griechischen, wo die entsprechenden Neutra auf ´—ος und Adject. auf ές (Nom. ής) ursprünglich in demselben Gegensatz standen; man vgl. noch ἄγος, τὸ Blutschuld: ἀγής verbrecherisch; die Übereinstimmung beider Sprachen geht hier so weit, dass sie beide fast gleichmässig später diese Art Adjective eingebüsst haben. — Bezüglich *pûrva* bemerke 934 ich, dass es auch | im SV. durchweg Paroxytonon ist. Die Ableitung mit Suff. *ac* muss also wohl irrig oder wenigstens nicht für die Veden gültig sein [1]. Kam der Irrthum daher, dass es wie *sarva* (Pâṇ. VI, 2, 105), *viçva* (VI, 2, 106) in der Composition häufig den Accent auf der letzten hat (Pâṇ. VI, 2, 103—105, vgl. noch *pûrvácitti* SV. II, 3ᵇ, 15ᵉ, *pûrvâpîti* ebds. I, 3, 7, 4)? Sicher war diess wenigstens der Grund für Pâṇ. Regel über *sarva* (Pâṇ. VI, 1, 191 vgl. vorl. Abh. I §. 26), welches bei Wils. (vgl. auch III der vorl. Abh. Ind.) richtiger durch Suff. *van* abgeleitet, also paroxytonirt wird (vgl. ganz analog griech. ὅλο-ς u. s. w., in mehreren Compositionen aber ὁλόῤῥιζο, ὁλόσχιο, ὁλόκληρο, ὁλόκυκλο etc.). — *eva* ist irrthümlich als tonlos bezeichnet; es ist Oxytonon durchweg im SV. sowohl als ṚV., ganz übereinstimmend mit Çântanâcârya IV, 13.

Hiermit schliesst die eigentliche Abhandlung. Es folgen dann noch die Regeln des Çântanâcârya über den Accent der Indeclinabilia und nicht flectirten Nomina, abgedruckt aus der Siddh. K. u. s. w., und zum Schluss ein Verzeichniss derjenigen Wörter, deren Accent von den indischen Grammatikern besprochen wird. Dieses letztere wird vervollständigt durch die

---

[1] griech. πρωΐ = *pû'rve* ist wohl nur, weil es Adverb. geworden (sich aus der umfassenden flexivischen Analogie losgelöst hat) oxytonirt. Dem Princip nach gleich, aber in der Anwendung umgekehrt, erscheint im Sskr. *dívâ* (bei Wils. anders) als Adverb. paroxytonirt, während es als Instrumental von *div*, *divâ'*, oxytonirt werden müsste. Doch kann ich nicht umhin zu bemerken, dass mir *divâ'** noch nicht vorgekommen, wohl aber *divâs*, *divé*, *diví* sehr oft. Dass der Instrumental von der allgemeinen Regel abweichen sollte, kann ich mir nicht gut denken und doch ist es schwierig *dívâ* allenthalben, wo es mir vorgekommen, als Adverb zu erklären.

* [*divâ'* ṚV. VIII, 3, 17, 5.]

3te Abhandlung. Diese theilt einen Abdruck der 5 Abschnitte über die Uṇâdi-Affixe mit, welche sich in der Siddh. K. befinden, mit Hinzufügung von Anmerkungen und Indices, deren letzter ein alphabetisches Verzeichniss der erklärten Wörter gibt. Diese sind zum grössten Theil mit Accenten versehn. Allein so wie die Accente dieses Verzeichnisses häufig von denen des Ind. zur 1sten Abh. abweichen, so weichen die im SV. erscheinenden nicht selten von beiden ab. Ich habe diese Anzeige schon zu weit ausgedehnt, als dass ich mich noch genauer auf diese und die 2te Abhandlung einlassen könnte; ich beschränke mich daher nur noch auf kurze Angabe der im SV. abweichenden Accentuationen, ohne mich jedoch mit Erklärung der Abweichungen zu befassen. *aghnyā̆* | (Ind. III) 935 im SV. *ághnyâ* (II, 6^b, 15—7, 1, 9). — *aṅgirás* (Ind. III) SV. *áṅgiras* (I, 1, 10, 2 — II, 3^a, 6—3^b, 6). — *adbhutá* (Ind. III) SV. *ádbhuta* (I, 2, 8, 7 — II, 3^b, 3^μ). — *ántar* (Ind. III) SV. *antár* (sicher das ursprünglichere vgl. griech. ἐντός; I, 5, 3, 9 — 6, 3, 2 — 9, 8 — II, 5, 1, 4; vgl. das Compositum *antárikṣha* II, 2^b, 2 — 3, 1, 1 (vgl. II, 4, 1, 2) und mit Suff. *matup antárvatî* II, 9, 2, 3). — *áma* (Ind. I) SV. hat *amā̆t* II, 4^b, 1^β, welches Stev. quickly überträgt (vgl. Wils. s. v. *am*), die Sch. zu ṚV. dagegen, wo diese Stelle ganz eben so VII, 4, 12, 3 erscheint *balât* (*çatrûṇâm*); dagegen *ámaiḥ* (SV. I, 1, 2, 1 = II, 8, 1, 12 = ṚV. VI, 5, 25, 5); an der ersten Stelle übersetzt es Stev. diseases, in der Wiederholung aber aids und Sch. ṚV. legt es trotz der Verschiedenheit des Accents, wie früher *balaiḥ* aus. — *amítra* und *amitrá* (Ind. I, III) erscheint im SV. und ṚV. nur als Paroxytonon (SV. I, 1, 2, 1 — II, 4, 1, 21 — 9, 3, 2—8 u. s. w.). — *arí* (Ind. III). Im SV. erscheint *arí* I, 2, 1, 1, wo Stev. lord of sacrifices übersetzt, als ob es für *aryás* stände und Vokativ-Bedeutung hätte; ṚV. Sch. dagegen (II, 2, 19) *arttâ* (aditor) *havirâdiprâ paṇena sevakaḥ.* SV. II, 1, 1, 8 eben so *aryáḥ*, wo Stev.'s Auffassung nicht zu erkennen, ṚV. Sch. (VII, 1, 20, 1) aber ebenfalls *abhigacchantaḥ* erklären; endlich SV. II, 9, 1, 14, wo Stev. Auffassung nicht ganz klar hervortritt, er es jedoch für foes genommen zu haben scheint, ṚV. Sch. (VIII, 7, 21, 3) erklärt es hier *abhigantryaḥ.* Dagegen *áryaḥ* I, 4, 4, 5, wo Stev. the lord supreme übersetzt, was gegen den grammatischen Zusammen-

hang und Vârt. zu Pâṇ. III, 1, 103 verstösst, wonach *arya* Herr Oxytonon ist, vgl. SV. I, 1, 7, 8 = ṚV. V, 2, 11, 1, SV. I, 6, 7, 2 = ṚV. VII, 3, 4, 1, wo aber ṚV. Sch. *arayo* Feinde erklärt (beiläufig bemerke ich, dass diese Stelle sicher nicht anders aufzufassen ist, wie die obenerwähnte II, 9, 1, 14; über die Varianten des ṚV. an einem andern Ort), und SV. II, 8, 1, 4 (wo Stev. ungenau) = ṚV. V, 6, 25, 5. — *ávadya* (Ind. III) SV. *avadyā́t* (II, 5[b], 9[3]). — *avā́ma* (Ind. III) SV. *avamá* I, 3, 8, 8 (wohl das richtigere; vgl. *paramá* I, 1, 7, 3 — 8, 8 — 3, 8, 8 — 6, 7, 7 — II, 8, 2, 5 — *madhyamá* I, 3, 8, 8 — 936 6, 9, 2 letzteres auch nach der Etymologie bei | Wils. Oxytonon). — *ahí* (Ind. I, III) SV. *áhi* (I, 5, 3, 2 — 6, 3 — II, 6, 3, 4—9, 3, 8; vgl. griech. ἔχι und ὄφι, beide ebenso accentuirt). — *âyú* (Ind. III), so im SV. oft mit der Bed. Mensch; ausser I, 6, 3, 8 = II, 2[b], 9 = ṚV. VII, 5, 14[a] und VI, 8, 13, 4; hier übers. es St. am ersten Orte wise men, in der Wiederholung flowing; letzteres in Übereinstimmung mit ṚV. Sch., welcher *gantâraḥ, gamanaçîlâḥ* erklärt; *ā́yu* dagegen Alter I, 6, 6, 6. — *âryà* (Ind. I) SV. *ā́rya* (I, 1, 5, 3 — II, 2[b], 8 — 7, 3, 19). — *úkshan* (Ind. III) SV. *ukshán* (II, 2[b], 16 — 6, 1, 9 — I, 6, 7, 11). — *úgra* (Ind. III) SV. *ugrá* (I, 4, 1, 9 und oft; ebenso im Compos. *ugrádhanvan*, vgl. Pâṇ. VI, 2, 1). — *utsá* (Ind. III) SV. *útsa* (I, 6, 3, 1 und sonst). — *údaka* und *udaká* (Ind. I, III und vgl. Ntr. zu III) SV. *udaká* (II, 5[b], 8). — *udā́ra* und *udará* (Ind. III) SV. nur *udā́ra* (I, 2, 3, 10). — Ind. I. p. 72 letzte Zeile lese man *énî* für *étî*. — *kapotá* (Ind. III) SV. *kapóta* (I, 2, 9, 9). — *kshī́ra* (Ind. III) SV. *kshîrá* (II, 5[b], 8[5]). — *gámbhîra* (Ind. III) SV. *gambhîrá* (II, 8, 3, 3). — *gaúra* und *gaurá* (Ind. I, III) SV. nur *gaurá* (I, 3, 6, 10 — II, 1[b], 7 *gaurī́* II, 5, 1, 4 vgl. I, 5, 3, 1). — *candrámás* (Ind. III) SV. nur mit einem Accent *candrámas* (I, 2, 6, 3 — 5, 3, 9). — *jâtávedás* (Ind. III) SV. nur mit einem Accent *jâtávedas* (I, 1, 8, 7 und sehr oft). — *jíhvâ* (Ind. III) SV. *jihvā́* (I, 3, 9, 9 — II, 1, 1, 19 u. aa.). — *tavishī́* (Ind. III) SV. *távishî* (II, 1, 1, 13; der Umlaut im Zend *têvîshî* macht wahrscheinlich, dass auch dieses Proparoxytonon ist); *tavishá* dagegen ist auch im SV. Oxytonon. Dasselbe Verhältniss zwischen der Accentuation des msc., neutr. und fem. zeigt sich noch in zwei Wörtern, von denen das eine ebenfalls das Suff. *ṭishac* hat, nämlich *mahishá* (vgl. Ind. III) *máhishî;*

arushá árushî (vgl. weiterhin *pîvara*)[1]. — *dasyú* (Ind. III) SV. *dásyu* (I, 4, 9, 2 u. a.). — *dắtra* (Ind. III) SV. *dâtrá* (II, 7, 1, 16). — *dânú* (Ind. III) SV. *dắnu* (II, 3, 1, 7, vgl. auch *dắnumat* II, 6, 3, 11 und dazu Pâṇ. VI, 1, 176). — *dắsa* und *dâsá* (Ind. I und III) SV. *dắsa* (II, 7, 3, 19 — II, 2[b], 8, dagegen *dâsá* II, 6, 3, 17 vgl. *dâsápatnîḥ* II, 7, 3, 2 (vgl. Pâṇ. VI, 2, 1)). —| *dvípâd* oder *dvipắd* (Ind. I) SV. nur *dvipắd* (I, 4, 8, 8 — II, 942 8, 3, 17). — *dhénâ* (Ind. III) SV. *dhenắ* (II, 2, 1, 9 — 5, 1, 4). — *nadânu* (Ind. III) SV. *nadanú* (II, 6[b], 4). — *nṛcakshás* (Ind. III) SV. *nṛcákshas* (II, 2[b], 16 — 3[b], 1). — *parijmán* (Ind. III) SV. *párijman* (II, 7, 3, 16 — 9, 1, 18; vgl. analog *úpajman* I, 4, 5, 6). — *párjanya* (Ind. III) SV. *parjánya* (I, 4, 1, 7 — II, 4, 1, 3). — *parvatá* (Ind. III) SV. *párvata* (I, 1, 7, 6 — 4, 3, 3). — *pálita* (Ind. I) SV. *palitá* (I, 4, 4, 3). — *pîyûsha* (Ind. III) SV. *pîyúsha* (II, 5, 1, 11—17 — 6, 8 — 7, 1, 3). — *pîvará* (Ind. III). Im SV. erscheint nur das Femin., aber proparoxytonirt; wahrscheinlich waltet hier dasselbe Verhältniss, | wie oben bei *tavishá távishî*, vgl. πιαρός 943 πίειρα aus πίϝαρῐ-α). — *pûshán* und *pûshan* (Ind. I u. III) SV. nur *pûshán* (I, 2, 6, 4—10 — 6, 6, 2). — *prắñc* und *prấñc* (Ind. I) SV. nur *prắñc* (vgl. oben zu § 13 Anm.). — *prắtar* (Ind. III) SV. *prâtár* (I, 1, 9, 5 — 3, 2, 7 — II, 8, 3, 13; vgl. oben *antar*). — *phená* (Ind. III) SV. *phéna* (I, 3, 2, 8). — *budhná* (Ind. III) SV. *búdhna* (I, 4, 5, 8). — *bráhman* (Nom. *mâ* msc. Ind. I, III) SV. *bráhman* (neutr. u. *brahmán* msc., ungefähr mit ähnlichem Bedeutungsunterschied wie bei den Themen auf *as* (vgl. oben zu § 75), im Neutr. wohl eigentlich das Heilige, im msc. der Heilige; genaueres an einem a. O.). — *brâhmaṇá* (Ind. I) SV. *brắhmaṇa* (I, 3, 4, 7). — *bhûmí* (Ind. III) SV. *bhúmi* (I, 5, 9, 1 — 2, 3, 7 aa.). — *bhṛgú* (Ind. III) SV. *bhṛ́gu* (II, 3, 1, 22 — I, 6, 6, 9). — *mághavan* (Ind. III) SV. *maghávan* (I, 3, 5, 3 u. oft; vgl. auch *maghávat* gegen Pâṇ. VI, 1, 176 von *maghá* I, 3, 8, 4—10, 8 — II, 3[b], 4 aa.). — *matsára* (Ind. III) SV. *matsará* (I, 5, 9, 3 u. aa.). — *mánu* (Ind. III) SV. eben so (I, 1, 5, 10 — 9, 10 — 4, 7, 4 — II, 2[b], 18 — 5, 1, 19 — dagegen *manú* II, 2[b], 2 — 5, 1, 8[β]; eben so in diesen Stellen im ṚV.). — *mâtariçván* (Ind. III) SV. *mâtaríçvan* (II, 5[b], 8). — *mâhiná* (Ind. III) SV. *mắhina* (II, 5[b], 13; vgl. *máhina* bei B. Ind. III). — *míthuna*

---

[1] Im Pâṇ. finde ich hierüber keine Regel, das Suff. würde *ṅîn* sein, welches Pâṇ. IV, 1, 73 erwähnt wird, aber auf andre Fälle beschränkt ist.

(Ind. III) SV. *mithuná* (II, 6, 1, 4). — *mū́rdhan* (Ind. III) SV. *mûrdhán* (I, 1, 3, 7 — 7, 5). — *yajyú* (Ind. III) SV. *yájyu* (I, 5, 8, 6 — II, 1, 8). — *yáças* (Ind. III) wie SV. *yáças* und *yaçás* (s. oben zu § 75). — *yáhva* (Ind. III) SV. *yahvá* (I, 1, 6, 5—8, 1—6, 7, 1; *yahvī́* II, 2[b], 14). — *ratná* (Ind. III) SV. *rátna* (I, 1, 3, 10 — 4, 2, 4—5, 7, 3 — II, 4, 1, 1). — *rū́pa* (Ind. III) SV. *rûpá* (I, 5, 8, 7 — II, 3, 1, 20). — *vayuná* (Ind. III) SV. *vayúna* (II, 8, 1, 4 — 8, 2, 13). — *vartáni* (Ind. III) SV. *varttaní* (I, 5, 6, 7 — 7, 5 — 4, 9, 3). — *varéṇya* (Ind. III) SV. *váreṇya* (vgl. zu § 43). — *vā́ma* (Ind. III) SV. *vâmá* (II, 9, 2, 1 vgl. *vâmī́* I, 4, 5, 7, *vâmájâta* II, 9, 2, 1; vgl. Pâṇ. VI, 2, 45). — *víçvadhā́yas*, 944 *víç-*|*vapsán*, *víçvabhójas*, *víçvavédas* (Ind. III) SV. dagegen nach Pâṇ. VI, 2, 2 und 106 und nur mit einem Accent (*viçvádhâyas* I, 5, 6, 6 — *viçvápsan* II, 9, 2, 8 (im Fem. *psnî*) — *viçvábhojas* II, 1[b], 13 — *viçvávedas* I, 1, 1, 3 u. oft; so auch die aa. Bahuvrîhî-Compos. mit *viçva*). — *vṛká* und *vṛ́ka* (Ind. I, III) SV. *vṛ́ka* (II, 8[b], 13). — *védhás* (Ind. III) SV. nur mit einem Accent *vedhás* (I, 4, 5, 9 und oft). — *çakúna* (Ind. III) SV. *çakuná* (I, 4, 3, 8 — II, 3, 1, 11—5, 1, 1). — *çâdá* (Ind. III) SV. *çā́da* (II, 5[b], 3). — *çíva* (Ind. III) SV. *çivá* (I, 5, 7, 2 — II, 6, 3, 4). — *çiçú* (Ind. III) SV. *çíçu* (I, 1, 7, 2 — 6, 8, 3—5 — II, 2[b], 14). — *çúkra* (Ind. III) SV. *çukrá* (I, 1, 1, 4 u. oft; auch in der Compos. *çukrávarcas*, *çukráçocis* (Pâṇ. VI, 2, 1)). — *çmaçrú* (Ind. III) SV. *çmáçru* (I, 4, 5, 3). — *savaná* (Ind. III) SV. *sávana* (I, 3, 8, 7—10 — 4, 2, 5 — II, 3[b], 10—4, 1, 15). — *sânási* (Ind. III) SV. *sânasí* (Adj.) (I, 2, 4, 5 — II, 1, 1, 17—22). — *sthavirá* (Ind. III) SV. *sthávira* (I, 4, 3, 10 — II, 9, 3, 2—7). — *sthûṇā́* (Ind. III) SV. *sthū́ṇâ* (I, 3, 9, 3). — *svapná* (Ind. III) SV. *svápna* (II, 1[b], 3; so auch Pâṇ. III, 3, 91, welche Stelle Hr B. bei Anfertigung des Ind. zur 1sten Abh. übersehn hat; vgl. griech. ὕπνο). — *hantár* (wie Hr B. statt *hantṛ́* schreibt, Ind. III) SV. *hántṛ* und *hantṛ́* (s. oben zu § 36). — *hárit* und *harít* (Ind. I, III) SV. *harít* (I, 6, 3, 5 — II, 3[b], 1).

Bezüglich der 2ten Abhandlung bemerken wir nur, dass in ihr mit all der sorgsamen Berücksichtigung der Grammatiker, wie wir sie von dem ausgezeichneten Bearbeiter des Pâṇini erwarten können, die Sanskrit-Declination behandelt ist. Genauer in sie einzugehn und die Punkte, wo wir mit dem Hrn Vf. nicht übereinstimmen zu können glauben, hervorzuheben, verbietet der schon für diese Anzeige in Anspruch

genommene Raum. Mit grosser Erwartung und Hoffnung sehe ich der weiteren Fortsetzung dieser Abhandlungen entgegen; insbesondere einer Behandlung der Suffixe und der Lehre von der Composition.

Göttingen, den 6ten Februar 1845.

V.

Breslau. Typis Grassii Barthii et Sociorum 1845. Yajurvedae Specimen cum Commentario pri-|mus edidit **Albrechtus Weber**, Vratislaviensis. 1471

Götting. gel. Anzeigen, 1847, St. 147—149, S. 1470.

Diese kleine Schrift ist eine fleissige und anerkennenswerthe Arbeit, in welcher der Hr Verf. als Probe des YV. das 9te Kapitel desselben bekannt macht. Er theilt den Text in Sanskrit-Typen und lateinischer Transcription mit. Letztere gibt zugleich die Accentuation nach zweierlei Systemen, deren eines neu ist. Dieses herrscht in dem Çatapathabrâhmaṇa und hat einige von dem Hrn Verf. nicht erkannte Eigenthümlichkeiten. Zunächst bezeichnet es nur den Acut (Udâtta) und zwar durch einen unter denselben gesetzten Strich. Folgen jedoch mehrere Acute aufeinander, so wird nur der letzte bezeichnet, z. B. 15, 2 in *parṇam na ver a̱nu*, wo °*ṇam na ver a*° Acute haben, ist nur das letzte *a* bezeichnet. Eine andre Eigenheit ist, dass der Svarita zwar nie bezeichnet wird, dagegen die ihm vorhergehende Silbe dasselbe Zeichen, wie sonst der Accut erhält; z. B. Vs 30 *prasa̱ve 'çvinor,* wo nach bekanntem Gesetz durch Absorption des tonlosen *a* vom acuirten *e* Svarita entstanden ist; ferner Vorr. p. XI, Z. 10 v. u. *prajâ̱patim hyuda*° wo *hi* (udâtta, acuirt) und *u* (anudâtta, tonlos) ebenfalls nach bekanntem Gesetz svarita geworden sind; ebenso ebds. Z. 9 *u̱ hye*° wo *hi e* (von *eva*) ebenfalls svarita geworden sind. Beide Stellen wiederholen sich ebenso Z. 7 v. u. Diese Eigenthümlichkeit findet aber auch statt, wo ein acuirter Vokal mit einem tonlosen im Sandhi, ohne dass der erste liquidirt ist, zusammengezogen ist. Bekanntlich kann auch in diesem Fall Svarita entstehen, aber im ṚV. und SV. entsteht er nur bei einem solchen Zusammentreffen von *í* und *i̱*. Hier augen-

scheinlich auch in diesem Fall z. B. 8, 2 *çriyaidhi* aus *çriyâ* 1472 (Oxytonon) und *edhi* (tonlos); | 15, 4 *sahorjâ* aus *saha* (Oxytonon) und *ûrjâ* (vorn tonlos); 22 *yantâsi* aus *yantâ* (Oxytonon) und *asi* (tonlos); Vorr. XI, Z. 19 *evâsmin* aus *eva* (Oxytonon) und *asmin* (vorn tonlos) und sonst mehrfach. Folgen zwei Svarita auf einander, so erhält die demselben vorhergehende Sylbe und der erste Svarita das Zeichen z. B. Vorr. XI, Z. 14 *evâsyeshu* wo *eva* (Oxytonon) und *âsya* in der ersten Sylbe tonlos, in der zweiten svarita; so dass hier völlig dieselbe Bezeichnung eintritt wie z. B. p. 56, Z. 4 v. u. *anyatraivâçvi°*, während in der wirklichen Betonung ein sehr wesentlicher Unterschied ist; denn *anyatra* ist Paroxytonon und in *evâçvi°* ist *â* wie in den mehrfach vorgekommenen Beispielen svarita geworden. Ich kann nicht mit Bestimmtheit entscheiden, welche Art des Vortrags bei dieser Bezeichnungsweise zu Grunde liegt. Sie ist aber ohne Zweifel ähnlichen Charakters, wie die Subrahmaṇyâ (Pâṇ. I, 2, 37), vielleicht deren Gegensatz. Hat man diese Gesetze dieses Bezeichnungssystems erkannt, so ist es leicht die verhältnissmässig bedeutende Anzahl von Accentfehlern, welche sich in diesem Kapitel finden, zu verbessern; z. B. 5, b, 3, wo *âviveça* gedruckt ist, sollte *âviveça* stehen (der Hr Vf. bezeichnet nämlich diese zweite Accentuation statt eines Strichs mit einem darunter gesetzten Circumflex, die erste Art ganz wie im Ṛg-Veda). — 7, 2 wo *te agre açvâm*, sollte stehen *te agre açvâm* — 9, 4 wo *pârayíshṇuḥ*, ist *pârayishṇuḥ* zu schreiben (Suff. *ishṇuc* Pâṇ. III, 2, 137) — 9, b, 2 wo *bhâgam ava*, ist *bhâgam ava* — 16, 2 *suarkâḥ* statt *suarkâḥ* — 16, 3 *vṛkam* statt *vṛkam* zu schreiben u. a. a.

Die andere Bezeichnungsweise stimmt, wie gesagt, ganz mit der im ṚV. herrschenden überein. Um so auffallender 1473 wäre die Abweichung 30a, wo Hr W. *pra-*|*save 'çvinór* schreibt; es würde *prasave 3'çvinór* (प्रसवे३ऽश्विनो°) zu schreiben gewesen sein.

Dem Text ist ausser einer lateinischen Übersetzung ein verhältnissmässig ziemlich umfassender Commentar beigefügt, in welchem der Hr Vf. sich einerseits auf Mahîdhara's Scholien zum YV., die Nirukti und einige Brâhmaṇa's stützt, andrerseits durch Zusammenstellung der wurzelhaft zusammengehörigen Wörter ihre Bedeutung zu gewinnen sucht. Beide Verfahrungsweisen kann Ref. nur billigen. Denn es ist einer-

seits keinem Zweifel zu unterwerfen, dass die indische Tradition Vieles richtig bewahrt hat, Andres durch die lebendige Bekanntschaft mit den Veden von ihren Gelehrten richtig erkannt ist; andrerseits ist es aber eben so gewiss, dass die ungeheure Kluft, welche zwischen der Abfassung der Veden und den auf uns gekommenen Erklärungen liegt, wohl sogar zwischen der Abfassung und den ältesten Versuchen der Erklärung lag, unendlich viel in Vergessenheit gebracht hat, während zugleich die in diesem grossen Intervall ganz veränderte geistige, insbesondre religiöse, Richtung der Inder den wahren Standpunkt für eine richtige Auffassung der Veden vollständig verrückte und die einheimischen Interpreten in immer weiter und weiter von der Wahrheit abirrende Bahnen und eine dem Charakter der bei weitem grössten Mehrzahl der Vedenhymnen ganz fremde Auffassung trieb.

Bezüglich der Textesrecension muss Ref. missbilligen, dass der Hr Vf. gegen den Gebrauch aller Pada's die Präfixe und präpositionsartig dienende WW. auch, wo nur eines in begriffliche Verbindung mit dem Verbum finitum tritt, mit demselben verbunden hat (vgl. Anz. von Böhtl. Chr. S. 35 des bes. Abdr.). Ref. gesteht zwar gern zu, dass die wirk-|liche Verbindung 1474 mit dem Verbum finitum zu einem Worte in der grösseren Anzahl der Decomposita, in den Participien, Infinitiven und Absolutiven dafür entscheidet, dass die Pada's zu weit gegangen sind, wenn sie durchweg, ausser in Decompositis, trennen; allein die Berücksichtigung der grossen Menge von Vedenstellen, wo derartige WW. entschieden vom Verbum getrennt werden müssen — welches sich dann ergibt, wenn sowohl Präfix als Verbum den Accent haben — und nach unserer, vielleicht etwas gröberen, Auffassung dennoch begrifflich zusammengehören, zeigt, dass auf jeden Fall erst eine Distinction zwischen inniger und minder innig zusammengehörenden Zusammenrückungen dieser Art zu machen ist. Ob es einst möglich sein wird, hier scharfe Grenzen zu ziehen und auf eine neue Basis gestützt, die indische Autorität zu verlassen, wage ich nicht zu entscheiden; dass es aber jetzt noch nicht der Fall ist, glaube ich mit Entschiedenheit behaupten zu können.

Vâcás páti (Vs 1) ist in der lat. Transcription mit Unrecht in ein Wort geschrieben, wie der Hr Verf. schon daraus

schliessen konnte, dass es im Gaṇa Vánaspáti fehlt; die Trennung hat aber auch die Garantie der Pada's für sich. Eben so war *viçve devā́s* (V. 33) zu trennen. *Ca* ist in der lat. Transcr. bald mit dem vorhergehenden Wort verbunden, bald davon getrennt. Letzteres ist natürlich das Richtige. *iva* (V. 8) musste wohl auch im YV. mit *indrasya* ein Wort werden nach Vârt. zu Pâṇ. II, 1, 4 und analog dem Gebrauch im Ṛg-Veda. Im Sâma-Veda ist diess nicht der Fall. Dasselbe gilt für *vā́jevâje* (Vs 18), hier aber auch im Sâma-Veda. Dasselbe Wort, zweimal hinter einander vorkommend, wird, wenn es in 1475 der Repetition den Accent einbüsst, als eins an-|gesehen. In *samrâṭ* ist mit Unrecht statt *m* Anusvâra geschrieben, da in diesem W. म schon nach Pâṇ. bewahrt wird; vgl. die Erweiterung dieser Regel aus dem Çaunakîyâ bei Kuhn (H. A. L. Z. 1846, II, 853), wozu ich noch bemerke, dass mit noch grösserer Ausdehnung derselben, Ṛg-Veda, Sâma-Veda (auch im Ûhagâna) auch सम्राजन्तम् haben in der Stelle, welche SV. I, 1, 1, 2, 7 vorkommt. Beiläufig füge ich hinzu, dass die von Hrn Kuhn erwähnte Schreibart संम्रा° nicht falsch ist, sondern sogar die gewöhnliche statt सम्म्रा° (nach Pâṇ. VIII, 4, 47). Dass Vers 31 über त्रील्लोकान् Anunâsika fehlt (sowohl im Sanskrit-Text als in der lat. Transcr.), hätte, wenn es sich auf die Handschrift stützt, als Eigenthümlichkeit angemerkt werden müssen. Der bedeutendste Fehler ist aber, dass Vs 14 *apikakshá* in zwei WW. geschrieben ist, da dieser Fehler sogar im Commentar nicht bemerkt ist. Es ist nur ein Wort. Das Zeichen ऽ gebraucht Hr W. in diesen wenigen Versen auf dreierlei Weisen, aber in zweien inconsequent. Zunächst beim Hiatus z. B. व ऽ ऊर्मिः (Vs 6); vielfach aber hier auch nicht z. B. Vs 14 बद्धो अपि° statt बद्धो ऽ अपि. Dieser Gebrauch und zwar sowohl beim ursprünglichen Hiatus (bei den pragṛhya's) z. B. रोदसी ऽ इन्द्र als auch beim phonetisch-entstandenen, wie in den oben angeführten Fällen ist der der besten Veden-Handschriften, welche im Ganzen am sorgsamsten abgeschrieben sind, und wie mir sehr wahrscheinlich, in Sanhitâ-Texten der einzig richtige. Das 1476 Zeichen ऽ ist nämlich eigentlich das des Avagraha von | Compositis in dem Pada-Texte und hat eine Mâtrâ, um durch diese Pause von einem prosodischen Moment die Verbindung der Composita zu verhüten. Darum ist es auch im Hiatus angewendet, um durch dieselbe Pause das Ineinanderfliessen der

zu trennenden Vokale zu vermeiden. Der Gebrauch, welchen man jetzt davon macht (und welchen man ebenfalls bei Hrn W. findet), nämlich die Absorption eines *a* durch *o* und *e* anzuzeigen, findet sich in den Veden-Handschriften überaus selten und widerspricht ganz der eigentlichen Bedeutung des Zeichens. Denn bei dieser Absorption darf keine Pause eintreten. Ein dritter Gebrauch, nämlich bei Zusammenziehung von Vokalen (und auch dieser findet sich einmal bei Hrn W. तेना ऽ यम् Vs 6) findet sich insbesondre in Calcuttaer Ausgaben (in den Handschriften, welche ich benutzen konnte, habe ich ihn nicht bemerkt), und von ihm gilt das, was ich in Bezug auf den zweiten bemerkte, noch bei weitem mehr, denn hier ist natürlich gar keine Pause möglich.

Zu der lateinischen Transcription sind einige das Metrum betreffende Bemerkungen gemacht. Ich hebe daraus nur eine (Vs 6) hervor, wo dem Hn Vf. das *avasânarahita* unverständlich war. *avasâna* ist hier das vorgeschriebene Ende des Verses, und *avasânarahita* bedeutet, dass der Vers nicht an der richtigen Stelle schliesst. Das Metrum Puraüshṇih zerfällt nämlich in 2 Verse, deren erster 12 Silben hat, während der zweite 16 hat, welche in 2 Gliedern von 8 zerfallen z. B. ṚV. IV, 8, 3, 3

bharadvâjâyâva dhukshata dvitâ |
dhenuṃ ca viçvadohasam ishaṃ ca viçvadohasam ||

Der vorliegende Vers, zu welchem jene Bemerkung gemacht ist, dagegen, obgleich wegen seiner Silben-|zahl (26) ebenfalls 1477 als Puraüshṇih angesehen, zerfällt in einen Theil von 20 Silben (aus einem Glied von 12 und einem von 8 bestehend) und einen von 8 und wird demgemäss in dem Sanh.-Text des ṚV. so getheilt:

apsv antar amṛtam apsu bheshajam apâm uta praçastaye |
açvâ bhavata vâjinaḥ ||

Dieser Gebrauch von *avasâna* ist für den Streit über Virâma von Wichtigkeit und spricht sehr für Hrn Böhtlingk.

Im Commentar geht der Hr Verf. in der Verbindung der WW., welche ihm wurzelhaft verwandt zu sein scheinen, fast ohne alle Rücksicht auf die Bedeutungsverschiedenheit, nur der Lautähnlichkeit folgend, zu Werke. So z. B. stellt er (S. 30) *adhvan* (Pfad, dann Götterpfad und in sofern = Luft), *adhi* über (wo *dhi* locativisch wie in οὐρανόθι),

andhas Bez. des Somarauschtranks (eig. Verblendung (vgl. *andha* blind), Berauschung, wie *mada* Trunkenheit, als Bezeichnung ebendesselben) und *andhra* Jäger (eig. Eigenname des Volkes der *Andhra* und dann, nach indischer Sitte, Appellativ geworden und zur Bezeichnung des Jägers gebraucht, weil die Andhra's insbesondere sich mit Jagd beschäftigten), als wurzelhaft zusammengehörig zusammen. Die sich bei solchem Verfahren ergebenden Etymologien können natürlich nur sehr vag sein, und der Hr Verf. muss fast eben so oft, wie die indischen Grammatiker, zu deren letztem etymologischen Noth- und Hülfsbegriff gehen flüchten. Ref. wird daher die etymologische Seite des Commentars fast gar nicht berücksichtigen, sondern sich nur erlauben einige kleine Bemerkungen zu an-1478 dern Punkten zu machen, in | deren Auffassung er vom Hrn Verf. abweichen zu müssen glaubt.

S. 4 Z. 9 v. u. *vâja* ṚV. I, 110, 9 — 111, 4 u. 5 sind nicht Pferde, sondern es sind personificirte Wesen, das so vielfach unter dem Namen *vâja* von den Göttern Erbetene, oder ihnen Gebotene Stärke, Speise, als göttlich, Gottheit selbst, gefasst (vgl. auch ṚV. V, 4, 3, 1 — 15, 1); eben so wenig ist es Pferd ṚV. I, 52, 1, sondern hier ist die Construction nach Analogie von ṚV. VII, 3, 7, 3 = SV. II, 5, 2, 13, 3 aufzufassen, nur dass in letzterer Stelle die Richtung noch durch *abhi* hervorgehoben ist, dort aber, wie in den Veden gewöhnlicher, der blosse Accus. der Richtung steht; ich kenne bis jetzt keine Stelle, wo man genöthigt wäre, *vâja* mit *vâjin* (Pferd) zu identificiren.

5, 4 v. u.: *vâjáyâmas* (ṚV. I, 4, 9) ist von Westerg., in Betracht des Accents, mit Recht nach Pâṇ. VII, 3, 38 erklärt; Sâyaṇa hat, wie sehr oft, aber so viel ich bemerken konnte, stets mit Unrecht und, wie ich glaube, aus Achtlosigkeit den Accent unbeachtet gelassen. Dasselbe ist der Fall mit *vâjáyan* (ṚV. I, 106, 4).

7, 9 v. u.: Dass in *puruçcandra* das erste Compositionsglied kein Nominativ sein könne, hätte der Hr Verf. schon aus *suçcandra* schliessen müssen. Meiner Überzeugung nach ist *çc* der ursprünglichere Anlaut der Wzform und *çcand* leuchten = griech. ξανθ (ξουθ).

8, 4 *vyòman* kann wegen des Accents weder von *vye* noch von *inv* + *vi* kommen, sondern nur eine Composition mit *ví*

sein. Eine Ableitung von *oman* entspricht ganz dem Charakter der Vedenwörter. |

9, 1 *údvayas* ist Bahuvr. dem Accent zufolge: Speise aus 1479 sich habend = Quell der Speise. Hr W. übersetzt defaecatum.

10, 17 wird *ûrj* Stärke von *ṛj* gehen abgeleitet; ich zweifle kaum, dass es für organischeres *vṛj* = zend. *verez* = griech. Ϝεργ u. s. w. steht, also eig. Thätigkeit ist.

14, 21: ṚV. I, 17, 8 sind *nū́ nú* zwei Wörter; eben so *nū́ ca, nū́ cit.*

15, 31: ein Thema *mahitvan* existirt nicht; *mahitvanā́* ist ved. Instr. von *mahitvaná* (vgl. *mahitvanám* ṚV. II, 4, 3 — 6, 29 — IV, 3, 14 — *patitvanám* ṚV. VII, 8, 19, 4 — *vasutvanā́ya* ṚV. V, 7, 11, 1 = SV. I, 3, 2, 5, 10 — *janitvanā́ya* ṚV. V, 7, 24 — *sakhitvanā́ya* ṚV. VI, 1, 2, 1 vergl. zend. *anâhiçterethwanem* bei Burn. C. Y. 432 n. — *nâirithwanâi* Vend. l. 420, 9. — Doch existirt auch das Suff. *tván* in *sanitvábhis* ṚV. VII, 8, 10, 4; es ist dies die erste Verstümmelung des Suff. *tvaná,* dann folgt *tvá,* dessen Form im gew. Sskr.; eben so ist die ursprüngliche Form des gewöhnlichen Abstractsuffixes *tâ tâti,* dessen erste Verstümmelung *tât* ist. Die Wurzel von beiden ist = dem späteren *tan,* als dessen organischeren Anlaut ich *tv* schon G. W.-L. II, 243 annehmen musste).

18, 19: *âpas* ṚV. I, 23, 22 ist Vocativ, nicht Accusativ; ebendas. 20 ist *ā́pas* accentuirt, daher man es nur als Nominativ fassen kann und nicht von *abravît* abhängig sein lassen darf; man muss ist suppliren: und das Wasser ist alle Heilmittel enthaltend (Bahuvr.).

19, 6 scheint Hrn W. in den Ntr. die Accentunterscheidung von *ápas* und *apás* falsch. Ich | erlaube mir daher fol- 1480 gende Stellen hierherzusetzen: 1, *ápas* n. (= lat. *opus*) ṚV. II, 6, 28, 4 = SV. I, 5, 2, 3, 10:

táva tyán nâryaṃ nṛtó 'pa indra prathamáṃ pûrvyáṃ diví pravā́cyaṃ kṛtám u. s. w.

Von Dir ist das mannhafte Werk, o Tänzer, o Indra, als erstes, uraltes, im Himmel zu rühmendes, vollbracht u. s. w.

ṚV. III, 1, 12, 2 = SV. II, 7, 3, 2, 3 (bei Stev. II, 8[b], 2, 3)

índrāgnî ápasas páry úpa prá yanti dhîtáyaḥ |
ṛtásya pathyā̀ 3 ánu ||

Indra und Agnis! ob dem (heiligen) Werk gehen ab und zu die Finger, nachfolgend des Rechten (= des Opfers) Pfaden.

ṚV. I, 68, 5 (bei R. 3[a])

ṛtásya préshâ ṛtásya dhîtír viçvấyur víçve ápâṁsi cakruḥ |

Den ersten Theil dieser Stelle wage ich nicht zu übersetzen, weil meine Pada-Abschrift *préshâḥ* hat, während R. *préshâ* gibt; meine Leseart scheint übrigens richtiger; denn auslautendes *â* wird in den Veden vor *ṛ* verkürzt; die Länge ist zwar erlaubt; allein ich kenne nur eine Stelle im SV.* wo sie bewahrt ist, und ṚV. hat da eine Variante. Auch übersetzt R. pluralisch (desideratae); den letzten Theil, auf welchen es hier allein ankommt, übers. R. omnes sacrificantes ceremonias perficiunt. |

1481 ṚV. I, 110, 1[a]

tatám me ápas tád u tâyate púnaḥ svấdishṭhâ dhîtír ucấthâya çasyate |

Diess Opfer, von mir vollzogen, wird wieder dargebracht; gar süsser Sang wird angestimmt zum Preis.

ṚV. II, 8, 20, 3[b]

ápâṁsí yásminn ádhi saṃdadhúr gíras tásmint sumnấni yájamâna ấ cake |

Welchem (nämlich Agnis) man Opfer und Lieder anvertraut, zu dem richte ich opfernd meine Verherrlichung.

2) *apás* m. u. fem. (Nom. *apấs*, also zu *apas* in demselben Verhältniss wie ἀγής m. f. mit Blutschuld beladen zu ἄγος n. Blutschuld). ṚV. VII, 5, 14, 3 = SV. II, 1, 2, 20, 2|

1482 *ấ haryató árjuna átke avyata priyáḥ sûnúr ná márjyah* |
tám î̃ hinvanty apáso yáthâ rátham nadî́schv â gábhastyoḥ ||

Der liebliche glänzende hat sich in die Fluth gehüllt, gleich wie ein lieber Sohn, ein zu badender,

Ihn treiben sie, gleichwie Krieger das Schlachtgespann, mit den Armen in die Fluth.

ṚV. I, 92, 3 = SV. II, 8, 3, 16, 3

árcanti nấrîr apáso ná vishṭíbhiḥ samânéna yójanenấ parấvátaḥ |
ísham váhantîḥ sukṛ́te sudấnave viçvéd áha yájamânâya sunvaté ||

Die Jungfrauen (die Morgenröthe pluraliter gefasst) leuchten,

gleichwie Krieger, mit ihren Strahlen in einem Maasse (= auf einmal) bis in die Ferne hin,
Wunsch (= das Erwünschte) bringend dem Guten, Schönspendenden, ja wahrlich Alles dem Opfernden, Somaerzeugenden (wegen *arc* mit der Bed. leuchten vgl. *arci, arcis*).

ṚV. V, 7, 20, 2 = SV. II, 1, 2, 3, 2.

ná ghem anyád ắ papana vájrinn apáso návishṭau |
távéd u stómaiç ciketa ||

Wahrlich nichts andres steht im Preis, Blitzschleuderer in des Opfrers Neu-Opfer,
Von deinem Lobpreise erglänzt es nur! (*â papana* = griech. Pf. II. und mit wesentlich gleicher Bed.)

ṚV. I, 1, 4, 4 = SV. II, 2, 2, 6, 6, 3

kavī́ no mitrắváruṇâ tuvijâtắ urukshâyâ |
dákshaṃ dadhâte apâsam || |

Unsre Herrn, Mitra und Varuna die hochgezeugten weitherr- 1483
schenden spenden werkthätige Kraft.

Hierher gehört auch ṚV. I, 31, 8ᵇ

tvâm no agne sanâye dhânânâm yaçâsaṃ kârûṃ kṛṇuhi stá-vânaḥ |
ṛdhyắma kármâpásâ návena devaír dyâvâpṛthivî prắvataṃ naḥ ||

Du o Agnis mache zur Spende von Schätzen ruhmreich unsern Sänger, du, den wir preisen!
Wir wollen verherrlichen das Opfer mit neuem Werkmann! schützet uns Himmel und Erde mitsammt den Göttern!

Der Sinn ist, Agnis möge dies Opfer, wobei ein neuer Dichter ihn besingt, segensreich machen und so diesem den Ruhm verschaffen, dass seine Hymnen den Göttern besonders angenehm seien. Ros., ohne Zweifel nach den Schol. übersetzt *apâs* als ob *ápas* stände (ritus); aber Sâyaṇa hat, wie ich schon bemerkt und leicht durch sehr viele Beispiele zeigen könnte, die Accente nicht stets berücksichtigt oder hinlänglich erwogen. Diese Stelle hat vielleicht Hr W. bewogen an dem von mir bemerkten Unterschied zu zweifeln. Schliesslich bemerke ich, dass auch *apâsâm* ṚV. I, 95, 4 hieher gehört, welches bei R. sonderbarer Weise aquarum übersetzt ist.

S. 22, 9 zweifle ich, ob *trikakubh* (ṚV. 121, 4) dreiköpfig mit Recht von den Schol. auf Indra bezogen ist;

triçîrshân dreiköpfig heisst an einer für den Zusammenhang zwischen den Veden und dem Zend-Avesta klassischen Stelle der Gegenstand, welchen der *Trita Âptya* (der identisch mit dem zend. *Thraêtaonô Âthwyô*, wie er denn auch *Traitana* im ṚV. genannt wird) tödtet, indem er ihm seine drei Köpfe 1484 abschlägt, derselbe Gegenstand, | welcher Vend. lith. 41, 1 *azhi* (= sskr. *ahi* gewöhnl. Bezeichnung des Vṛtra) *thrizafan* dreimäulige Schlange genannt wird. Die Stelle ist ṚV. VII, 6 4, 3 und lautet:

sá pitryâṇy ā́yudhâni vidvā́n índreshita âptyô abhy àyudhyat
tricîrshā́ṇam saptáraçmiṃ jaghanvā́n tvâshṭrásya cin níḥ sasṛje
tritó gā́ḥ ‖

„Dieser die väterlichen Waffen kennend, von Indra getrieben, der Aptier flog zum Kampfe; den dreihäuptigen, siebenstrahligen erschlagen habend, befreite Trita selbst des Tvâshṭra Stiere". Nach dieser Stelle lässt sich vielleicht vermuthen, dass die siebenstrahlige Schlange der Regenbogen ist; die Stiere, hier des Tvâshṭra, sonst des Indra, sind nach einer Anschauung, die älter als die Trennung der Sanskrit-Völker ist, die Sonnenstrahlen. Nimmt man *trikakubh* auch ṚV. I, 121, 4 in dieser Bed., so heisst die Stelle, welche lautet:

asyá máde svaryàṃ dâ ṛtā́yā́pîvṛtam usríyâṇâm ánîkam |
yád dha prasárge trikakúm nivártad ápa drúho mā́nushasya
dúro vaḥ ‖

„In dessen (nämlich des Soma's) Rausch gabst du die himmlische zum Rechten, die verborgne Heerde der Stiere; als in dem Kampfe der Dreiköpfige zurückkehrte, hieltst du die Bösen, Böses ab vom Menschen". Ros. übersetzt den Schluss ohne Zweifel wieder nach Sâyaṇa inimici hominis portas aperit; allein *drúhas* müsste, um Genit. sein zu können, oxytonirt sein; die Bed. von *dúras,* Sünde, war den Schol. unbekannt, obgleich 1485 sie sich noch | ganz deutlich in dem ved. Denominativ-Adject. *durasyú* (sündeliebend), welches auch Pâṇ. (VII, 4, 36) anführt, erhalten hat.

25, 22: *âsā́* ist Instrum. von *âs,* einem Thema, welches als Nbf. (= lat. *ôs*) von *âsyà* anzunehmen, vgl. Abl. *âsás* ṚV. V, 6, 24, 7 = SV. II, 8, 1, 4, 3 (bei St. 9, 1, 4, 3). Eine andre Nbf. ist *âsá* (= lat. *ora*), aber nur in den Adverbien *âsā́t* und *âsayā́* (ṚV. I, 20, 1) bewahrt, welches letztre zu der Annahme von Thema *âsâ,* wie Hr W. geglaubt zu haben scheint, nicht

nöthigt; im Gegentheil würde die Accentuation des *yā́*, auch wenn man *âsâ* substituirt, unregelmässig sein, wenngleich sie ihre Analogie in *amuyā́* hat, wovon a. e. a. O.

Ebendas. Z. 3 v. u.: die Dehnung des *i* im Loc. wird jetzt durch das zweite von Bhaṭṭoji vermisste Beispiel *dhmâtárî* gesichert; allein die Accentversetzung in सुरसी statt सरसी ist noch auffallender; doch kenne ich ein wenn auch nicht ganz gleiches doch sehr ähnliches Beispiel; *ródas* hat an mehreren Stellen (z. B. ṚV. VIII, 4, 25, 1), die Accentuation *rodasī́* (रोदसी) und zwar nicht bloss im Sanh.-p. sondern auch im Pada-p., wo nach Bhaṭṭ. *sárasi* zu stehen scheint.

26, 8. *Çyena* Falke, kommt schwerlich von *cyâyati* gehen; die Form und die Bed. von *cyâma* = griech. κυανό, so wie die Bed. von *çyeta* = *rakta*, welche die Vermittlung mit *çoṇa* an die Hand gibt, zeigen, dass die Wz. *çvi* ist, also *çyâma* für *çvyâma* = κυα-νο (für μο), *çyena* für *çvy-ena* u. s. w. steht. Vom Ausfall eines Consonanten beim Zusammentreffen von dreien werde ich an ei-|nem a. O. viele Beispiele geben; *v* 1486 fällt selbst bei zweien aus *çiti* für *çviti* (vgl. lat. *cani* für *cvani*).

Ebds. 9 v. u.: ṚV. I, 11, 5 ist *bala* sowohl im Sanhitâ- als Pada-Text bei Ros. ein Fehler. Die Hdschr. haben *vala*, und so weit ich bemerkt habe, stets im Namen des Dämon in den Veden, auch ist zwischen *bála* und *valá* Accentdifferenz.

29, 10 wird *vanargú* Dieb, etymologisch durch jucunditatis dominus erläutert; so nobel diese Bezeichnung eines Diebes wäre, so möchte sie vor einem Etymologen, der die Diebe aus einem andern Gesichtspunkte betrachtet, doch nicht Stand halten. Da wir ved. neben Themen auf *a* vielfach Themen auf *as* (n.) bestehen sehen (z. B. *daksha*, *dakshas* u. a. a.), und ved. *as* vor hellen Lauten noch *ar* wird, so liegt die Annahme von *vanas* neben *vana*, Wald, nahe; *gu* ist für *gam* eingetreten (vgl. *nígu* u. a. a.); der Dieb ist demnach ein Waldgänger.

32, 21: dass das Wort *apikakshá* sei, ist schon bemerkt. Die ṚV.-Sch. legen es an einer andern Stelle (ṚV. VIII, 7, 22, 6) Zwischenraum zwischen den Armen aus; an vorliegender Stelle ist es die Brust.

33, 20 bezweifle ich die Bed. impedimentum, retinaculum für *dádhi*; übrigens war *dádhi* Molken (von √*dhe*) nicht mit *dádhi* tragend (von √*dhâ*) zu verbinden.

35, 1: *sma* gibt Präteritalbed. SV. I, 1, 2, 4, 9, wo aber ṚV. (wo diese Stelle VI, 5, 21, 4) erscheint, eine Variante hat.

36, 19 lese 16 und 18; diese beiden Verse kommen ṚV. V, 4, 5, 7 und 8 vor.

37, 24: *mitádru* ist Bahuvr. dem Accent zufolge; *mitá* hat die Bed. angemessen (vgl. *mitámedha* ṚV. VI, 4, 23 1 = SV. 1487 I, 3, 2, 4, 10) und *dru* | ist das auch im gew. Sskr. vorkommende Wzel-Substantiv: das Laufen; wenn es participiell dient, hat es natürlich den Accent, z. B. *raghudrú*.

38, 11: *hi* bei R. ist Fehler.

Ebds. 26: der Schluss aus ἐχθρός ist falsch; dieses (= *çatru*) gehört nicht zu *ahi* (= ἔχι), sondern mit ὀχθ-έω und κότ-ος zusammen zu einer Wz., welche entweder sskr. *çadh* (dann stände *çatru* für *çadh-tru,* hätte also *çaddhru* werden müssen) oder *çat* (vielleicht in *çâtay,* sogenanntem Caus. von *çad,* bewahrt) lautete (s. GWL. II, 163).

39, 5 v. u. bemerkt Hr W. zu *sanemi:* de formatione nil simile afferre possum; es verhält sich zu *nemi* halb wie *sârdha* zu *ardha.*

41, 1: *amâti* ist auch fem. ṚV. V, 4, 5, 1 und 2 und SV. I, 5, 2, 3, 8 (= YV. IV, 25 in Nir. VI, 8—13); daher ich Bedenken trage, es ṚV. I, 73, 2 als msc. anzuerkennen.

43, 11: *madhûḥ* findet sich nicht an der angegebenen Stelle, sondern nur *kadrû* und *kamaṇḍalû.*

44, 18: *divaspṛthivyau* sollte man nicht mehr anführen; es ist aus den von mir schon anderwärts citirten Stellen ṚV. II, 5, 20, 3 und VII, 8, 6, 2 entlehnt, wo *diváspṛthivyós* vorkommt, zwei compositionsartig zusammengerückte Genitive, deren einer, nach manchen Analogieen, im Singular, nicht, wie gewöhnlicher, Dual erscheint.

Ebds. 6 v. u. *jigyivás* ist gegen die Regel, welche nur *jigivas* erlaubt.

55, Vs 26 ist aus ṚV. VIII, 7, 29, 3 und erscheint auch mit einigen Varianten SV. I, 1, 2, 5, 1.

56, Z. 1 v. u. ist das mit ? bezeichnete *yajñasyodṛçam* wohl *yajñásyoddeçam.*

57, 22. Das Suff. *â* im fem. hat nichts Auffallendes und 1488 braucht nicht besonders belegt zu | werden, wohl aber ein Suff. *â* im Allgemeinen, also auch im msc., wie es Hr Böhtl. für *pathin, mahat* u. s. w. annehmen will; ein solches ist weder

in *vipâ* (welches Instr. von *vip*), noch *ịlâ* (weiterentwickeltes Fem. von *ịḍ*) noch den a. a., welche Hr W. citirt, zu erkennen.

58, 3. Da eben dieser Vs aus dem ṚV. entlehnt ist, so kommt *Brahmân* auch im ṚV. vor; das Wort erscheint aber hier als Beisatz des Bṛhaspati, sonst des Indra, des Soma und in der Bed. Priester; als n. p. einer Gottheit habe ich es nicht notirt.

Ebds. 17 *ari* = *yajamâna* scheint auf den ersten Anblick auffallend, doch ist es richtig; der Betende wird als Bestürmer der Götter gefasst.

59, 18. Bezüglich *saraṭ* bemerkt Hr W. „qua in voce *r* tantam habere vim ut vel in fine exstans dentalis in lingualem sit commutata, memorandum est“. Schon wegen *saraṭa, saraṭi, saraṭu*, ist das *ṭ* thematisch.

Der geehrte Hr Vf. möge diese Bemerkungen nicht so aufnehmen, als ob Ref. seine, wie er nochmals wiederholt, anerkennenswerthe Arbeit bekritteln wolle; aber grade bei solchen Arbeiten, von welchen er wünscht, dass sie in den Händen aller, welche Interesse für diesen Gegenstand haben, sich befinden, hat er es immer für seine Pflicht gehalten, auf das minder Billigenswerthe aufmerksam zu machen und seine Einwendungen nicht zu unterdrücken. Auch würde er gern noch Mehreres zu widerlegen versucht haben, wenn er nicht schon einen verhältnissmässig zu grossen Raum für diese Anzeigen in Anspruch genommen hätte.

VI.

Bonn. H. B. König 1847: De Accentu Sanscritico auctore S. Th. **Aufrecht** Ph. Dr. Particula prima, De Accentu Compositorum.

Mit dem Nebentitel:

De Accentu Compositorum Sanscriticorum auctore S. Th. **Aufrecht.** XIV u. 80 S. in Oct.

Götting. gel. Anzeigen, 1848, St. 199—201, S. 1995.

Die vorliegende kleine Schrift ist mit anerkennenswerther 1996 Kenntniss der indischen Grammatik, mit Sorgfalt und Gründlichkeit abgefasst und eine nicht zu übersehende Ergänzung

der sich auf die Bearbeitung der Sanskrit-Accentlehre beziehenden Schriften. Es bleibt zwar noch Manches, insbesondre in Betracht der vedischen Accentuation der Composita, anzuknüpfen und zu sichten übrig; allein diese Aufgabe wird vor genauerer Durchforschung der Veden in ihrem ganzen Umfang überhaupt nicht erfüllt werden können.

Der Hr Verf. hat seine Darstellung wesentlich auf Pâṇini und Bhaṭṭoji basirt, deren Regeln klar auseinandergesetzt und die Resultate seiner Kenntniss der vedischen Accentuation, wo es möglich war, mit ihnen verknüpft, sonst unabhängig davon mitgetheilt. In der Eintheilung der Composita weicht er im Allgemeinen von diesen Grammatikern nicht ab und fügt sich auch, wenn gleich widerstrebend, ebenfalls im Allgemeinen den technischen Bezeichnungen derselben. Im Wesentlichen unterscheidet sich die Methode des Hrn Vfs von der jener beiden Grammatiker fast nur dadurch, dass, während diese die Abweichungen von der an die Spitze gestellten Hauptregel („der Accent fällt in Compositis auf die letzte Silbe") nach der sonstigen Stelle des Accents auseinandersetzen, jener die Abweichungen von der Hauptregel nach den Klassen der Composita darstellt. Dann weicht er von ihnen theils darin ab, dass er mehrere Bildungen mit Recht den Compositis beizählt, welche jene für suffixal nehmen, theils darin, dass er manche Compositionsarten zu andern Compositionsklassen zählt, als sie.

Die Schrift zerfällt in 8 Abtheilungen und 2 ihnen voraus-1997 gehende §§: Regulae generales. Die-|sen beiden folgt A, in § 3 bis 10: Composita copulativa (Dvandva); B, in § 11—43: Composita relativa (Bahuvrîhi). Dann mit der Gesammtüberschrift für alle folgenden Klassen der Zusammensetzung: Composita attributiva, zuerst C, § 44—52: Regulae ad plura genera pertinentes; dann D, § 53—104: Composita nominalia (Tatpurusha), E, § 105—136: Composita determinativa (Karmadhâraya), F, § 137. 138: Composita numeralia (Dvigu), G, § 139—141: Composita adverbialia (Avyayîbhâva), H, § 142—153: Regulae nonnullae, quae maximam partem relativam, determinativam, adverbialem compositionem complectuntur. Den Schluss bilden zwei allgemeine Bemerkungen, erstens: dass man aus den mitgetheilten Regeln erkennen könne, dass die Accentlehre, welche von den Grammatikern aufgestellt ist,

nicht bloss aus den Veden, sondern auch aus dem Gebrauch und dem Leben geschöpft sei; zweitens: dass sich auch in der Accentuation der Composita die Eigenschaft des Sanskrit erkennen lasse, Alles, soweit wie möglich, der Natur der Dinge anzupassen („admirabilis illa linguae Sanscriticae virtus agnoscitur, qua omnia, quantum maxime potest, rerum naturae accommodantur"). Diese Übereinstimmung zwischen dem begrifflichen Werth und der Accentuation der Composita, in allen einzelnen Fällen überzeugend nachzuweisen, möchte eine sehr schwierige Aufgabe sein und der Versuch sie zu lösen, sich vielfach in Spiele des Witzes und Scharfsinns verlaufen. Zwar würde sich vieles, von einem gefundenen Princip Abweichende, nicht mit Unrecht als Folge der Geschichte des Accentes bei Seite stellen lassen dürfen. Allein die vom Hrn Verf. aufgestellten Principien scheinen — wenigstens mir — nicht einmal die | Naturgemässheit der bei weitem umfassend- 1998 sten Accentuation den Compositis einleuchtend zu machen. Die Dvandva's scheinen dem Hrn Verf. ursprünglich, nach Analogie der meisten Götternamen, auf beiden (wohl auch mehreren) Gliedern den eignen Accent derselben bewahrt zu haben. Die Bahuvrîhi's betreffend, heisst es: „in relativa (sc. compositione), si prius plerumque membrum suum accentum obtinet, ea ratione id fieri puto, quod, quum posterius membrum adjectivi naturam assumere vocique, ad quam refertur, in casu, numero, genere obsequi coactum, libertatem suam plane amiserit, prius eo majorem vim et gravitatem sibi vindicat". Von den übrigen Compositionsklassen heisst es dann sogleich weiter: „Contrarium vero in compositione attributiva cernitur, ubi prius membrum determinandae solum et accuratius definiendae posteriori parti inservit". Allein ein wirklicher Gegensatz findet hier nur dann Statt, wenn das letzte Glied seinen ursprünglichen Accent bewahrt, welches bekanntlich grade am seltensten eintritt. In den allermeisten Fällen tritt der Accent, ohne Rücksicht auf seine ursprüngliche Stellung in den einzelnen Gliedern, auf die letzte Silbe des Compositum; daher dieser Fall auch als Hauptregel für die Accentuation der Composita von den indischen Grammatikern aufgestellt wird. Was die Dvandva's ausserdem betrifft, so möchte die Beschränkung der doppelten (mehrfachen) Accentuation grade auf die Götternamen wohl mit einiger Ent-

schiedenheit dafür sprechen, dass diese doppelte (mehrfache) Accentuation nur eine Anomalie sei, erklärlich durch die Scheu, die Namen der Götter in der Aussprache zu verunstalten. Diese Annahme findet auch, abgesehen von den Aus-
1999 nahmen, darin eine Bestäti-|gung, dass sich in den Veden die Götternamen an unzähligen Stellen aus demselben Grund den Sandhi-Gesetzen entziehen. Mir scheint — doch bin ich weit entfernt meiner Ansicht ein grösseres Gewicht, als das einer Vermuthung beizulegen — die vorherrschende Accentuation der Composita auf der letzten Silbe zunächst dadurch herbeigeführt zu sein, dass bei der Verbindung zweier oder mehrerer Begriffe zur Bildung eines neuen die gegenseitige Aufeinanderwirkung jener, in dem neuen aufgehenden, Begriffe dem Sprachgefühl nicht immer mit hinlänglicher Entschiedenheit gegenübertrat. In diesem Fall wirkten alsdann zwei Momente dahin, den Accent auf die letzte Silbe zu werfen. Wie ich in meiner Anzeige von Holtzmann's Schrift: Über den Ablaut (G. g. A. 1846. St. 85. S. 842 [[s. u.]]) bemerkt habe, stand der Accent im Sanskrit und überhaupt in den indo-germanischen Sprachen in einem einfachen Wort ursprünglich auf der Silbe, welche das die Wurzel modificirende Element enthielt, und dann so fort immer auf derjenigen, in welcher das eine fertige Bildung modificirende Element auftritt. Unabhängig von mir hat Hr Louis Benloew in seinem zwar vielfach fehlerhaften, aber sehr geistreich abgefassten Werk (De l'Accentuation dans les langues Indo-Européennes tant anciennes que modernes. Paris 1847. L. Hachette et C[ie]) das Gesetz der indo-germanischen Accentuation wesentlich ebenso erklärt (vgl. insbesondre S. 45). Die Abweichungen von dieser ursprünglichen Stellung glaubte ich durch eine phonetische Neigung, den Accent von hinten nach vorn rücken zu lassen, erklären zu können; ich muss aber dazu bemerken, dass diese Neigung vielleicht davon ausging, auf jeden Fall dadurch unterstützt ward, dass in der Sprache die zur Bildung eines Wortes mitwirkenden Theile |
2000 immer mehr ihren ursprünglichen Werth einbüssen, also auch der Werth des modificirenden Elements immer mehr in den Hintergrund tritt, wodurch die dasselbe tragende Sylbe fähig wird, ihren Accent fahren zu lassen (vgl. Über das Verhältniss der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm S. 185 und 253). Dem ursprünglichen Princip zufolge fällt in der

unendlichen Mehrzahl der Sanskrit-Bildungen, da in ihnen der Begriff durch Suffixe modificirt wird, der Accent ursprünglich auf die letzte Sylbe und dieser Urzustand hat sich gerade im Sanskrit in dem grössten Umfang erhalten. Schon dadurch wird es einigermassen erklärlich, wenn das Sprachgefühl in allen den Fällen, wo es über die dem Begriff gemässe Stellung des Accents schwankte, der vorherrschenden Analogie folgend, ihn auf die letzte Sylbe des Worts legte. Allein es kommt, wie bemerkt, bei den Compositionen noch ein zweites Moment hinzu, um diese Accentuation in diesen Fällen herbeizuführen. Sobald nämlich das Sprachgefühl über die begriffgemässe Accentuation schwankte, sich aber gedrungen fühlte, die zu einem Begriff verbundenen Glieder durch den Accent als eine Einheit darzustellen, wurde es fast mit Nothwendigkeit darauf geführt, diesen Accent auf die Endsylbe zu legen. Denn die Bewahrung des ursprünglichen Accents eines der Glieder des Compositi würde dieses Glied als das modificirende haben erscheinen lassen, worüber das Sprachgefühl aber unsrer Annahme gemäss keine Sicherheit hatte; der Accent an irgend einer andern Stelle aber würde an und für sich ganz unmotivirt gewesen sein, das Wort gewissermassen ohne allen Grund zerrissen haben; es blieb dann nichts übrig, um das Wort als ein einiges geltend zu machen, als den Accent am natürlichen Schluss desselben eintreten zu lassen. |

Welchem Princip ich bei Erklärung der von der Grund- 2001 regel abweichenden Composita folgen würde, insbesondre bei den Zusammensetzungen, in denen der ursprüngliche Accent eines der Glieder bewahrt wird, ist hieraus leicht zu ersehen, und ich erlaube mir hinzuzufügen, dass ich es selbst in sehr anomal scheinenden Fällen als einen sichern Führer erkannt zu haben glaube.

Die vorliegende Schrift ist, wie schon der Haupttitel zeigt und die Vorrede weiter mittheilt, nur ein Theil einer grössern Schrift über den Accent des Sanskrits überhaupt. Eine weitere Abtheilung, deren Erscheinen bald erwartet werden darf, soll den Accent der Affixe und Declination und die Accentbezeichnung behandeln. Die dritte den Accent in der Conjugation und in Satztheilen. Die vierte wird einen Vergleich des Sanskrit-Accents mit dem griechischen geben. |

Da der Hr Verf. seiner Methode zufolge und auch wegen 2002

einiger materieller Abweichung von der Auffassung der indischen Grammatiker die Regeln, welche diese geben, gewöhnlich in sehr von einander entfernten §§ behandelt, so würde es für ein bequemeres Studium dieser Disciplin recht dienlich gewesen sein, wenn eine kleine Übersicht nachgewiesen hätte, wo sich Pâṇ. Regeln von ihm besprochen finden. Da ich sie zu meinem Gebrauch angefertigt habe, so möchte es vielleicht Manchem nicht unwillkommen sein, wenn ich sie hier mittheile. Die Sûtra's, welche nur Adhikâra's enthalten, oder nicht Composita betreffen, also bei Hrn Aufrecht natürlich nicht besprochen sind, habe ich eingehakt. Die Zahlen des vorliegenden Buchs sind die der Paragraphen:

Pâṇini	Aufrecht	Pâṇini	Aufrecht
III, 2, 1 Vârt. 6. 7	72	VI, 2, 24	106
VI, 1, 223	1	25	Addenda
VI, 2, 1	11	26	108 u. Ann. III
2	44	27	108 Ann. II
3	10	28	108 Ann. III
4	65	29	13
5	54	30	13
6	62	31	14
7	55	32	70 u. 75
8	66	33	140
9	47[1]	34	7
10	48	35	6
11	67	36	8
12	12	37	9
13	69	38	109
14	56	39	109
15	63	40	71
16	63	41	71
17	57	42	49
18	58	43	64
19	58	44	64
20	58	45	64
21	Addenda	46	117
22	105	47	73
23	68	48	74

[1] Irrig steht im Text VI, 2, 29.

Pâṇini	Aufrecht	Pâṇini	Aufrecht.
VI, 2, 49	118	VI, 2, 85	79
50	115	86	92 Ann. I
50 Vârt.	113 Ann.	87	51
(51)		88	51
52	116	89	50 u. 51
53	116	90	52
54	113	91	52
55	59	(92)	
56	110	93	123
57	111	94	87
58	112	95	Addenda
59	112	96	125
60	60	97	138
61	73 Annot.	98	88
62	[[s. u.]]	99	89
63	61	100	89
64	61	101	89
65	Addenda	102	90
66	76	103	124
67	76 Annot.	104	124
68	121	105	124 |
69	119	106	17
70	120	106 Vârt. 2	37 u. 49
71	77	107	18
72	80	108	18 Ann. I
73	81	109	19
74	81	110	20
75	82	(111)	
76	82	112	24
77	82	113	24
78	85	114	25
79	83	115	25
80	122	116	40
81	86	117[1]	37[1]
82	84	118	38
83	84	119	39
84	78	120	39

[1] Fehlt im Text zufällig.

2005

Pâṇini	Aufrecht	
VI,2, 121	141	
122	15	
123	92	
124	92	
125	92	
126	93	
127	93	
128	126	
129	94	
130	99	
131	95	
132	96	
133	96	
134	97	
135	97	
136	98	
137	91	
138	22	
139	45	
140	53	
141	4	
142	5	
(143)		
144	46	
145	74	Ann. a u.
	118	Ann. I[1]
146	74	Ann. b u.
	118	Ann. II
147	118	Ann. III
148	74	Ann. c
149	74	Ann. d
150	103	
151	74	Annot. e u. 104
152	102	
153	100	

Pâṇini	Aufrecht	
VI,2, 154	101	
155	127	
156	128	
157	129	
158	129	
159	130	
160	131	
161	132	
162	34	
163	26	
164	26	
165	31	
166	33	
167	27	
168	27	
169	28	
170	42	
171	42	
172	35	
173	36	
174	36	Annot.
175	41	
176	41	
177	32	
178	142	
179	142	
180	143	
181	143	
182	150	
183[2]	151[2]	
184	152	
185	148	
186	148	
187	147	
188	145	
189	146	

[1] Der Text hat irrig V, 2, 145.

[2] Irrig im Text VI, 2, 193.

Pâṇini	Aufrecht	Pâṇini	Aufrecht
VI,2, 190	146	VI, 2 196	133
191	144	197[1]	30[1]
192	149	198	29
193	135	199[2]	29 u. 30[2]
194	134	VIII,1 67 Sch.	107.
195	136		

Diejenigen Sûtra's, welchen in diesem Verzeichniss Addenda gegenübersteht VI, 2, 21. 25. 65. 95, hat der Hr Verf. (utpote mihi difficiliores, wie er sagt) ausgelassen. Obgleich ich weit entfernt bin, die Schwierigkeit derselben zu verkennen, so wage ich es doch, eine Erklärung derselben hier mitzutheilen, welche natürlich ebensowohl die bei Schwierigkeiten der Art nöthige Erwägung als Nachsicht in Anspruch nimmt.

VI, 2, 21 lehrt, dass das erste Glied des Compositum seinen Accent behält, wenn das letzte Glied *âçaṅka, âbâdha* oder *nedîyas* ist und das Compositum eine Überlegung ausdrückt. Als Beispiele werden gegeben गमंनाशङ्कम् गमंनाबाधम् गमंननेदीयस्; der Schol. zu Pâṇ. erläutert das | erste nur, und 2006 zwar durch गमनमाशङ्क्य वर्तते; Bhaṭṭoji erläutert alle drei und zwar गमनमाशङ्क्यते आबाध्यते (so! ohne Sandhi) निकटतरमितिवा संभाव्यते. Ich nehme das Compositum als Karmadhâraya, wo das erste Glied die specielle Beziehung des im zweiten Glied stehenden allgemeinen Wortes bezeichnet, ähnlich wie in VI, 2, 25; ich übersetze: ein fürchterlicher Weg, ein beschwerlicher Weg, ein näherer Weg.

VI, 2, 25 folge ich zunächst der schon von Böhtlingk hypothetisch zu Pâṇ. gemachten Bemerkung, dass Bhaṭṭoji in den Beispielen richtiger Neutra hat; die Schol. zu Pâṇ., welche überhaupt viele einseitige und falsche Auffassungen haben, geben auch Masculina. Die Regel ist: wenn in einem Karmadhâraya das letzte Glied *çra, jya, avama, kan* oder ein von *pâpa* abgeleitetes ist, so behält das erste seinen Accent, wenn es einen abstracten Zustand ausdrückt; z. B. गमनश्रेयः, von Bhaṭṭoji aufgelöst गमनं श्रेयः ein besserer Weg.

VI, 2, 65 lege ich aus: wenn das erste Glied im Locativ

[1] Irrig im Text VI, 3, 197.
[2] Irrig im Text VI, 3, 199.

steht, (wo bei den östlichen Indern in diesem Fall die Casusform bewahrt wird vgl. Pâṇ. VI, 3, 10 und II, 1, 45) und einen Empfänger bezeichnet, das zweite Glied aber etwas diesem nach religiöser Vorschrift zu gebendes (*âcâraniyataṃ deyam)*, so fällt der Acut auf die erste Sylbe des Compositum, ausgenommen, wenn das letzte Glied *haraṇa* (Bezeichnung einer bestimmten nach Eintritt der Pubertät einem Bâḍava (oder 2007 Brahma-|nen überhaupt?) zu gebenden Speise) ist. Die Beispiele sind मुकुटेकार्षापणम् (östlich s. Pâṇ. VI, 3, 10) याज्ञिकाश्वः वैयाकरणहस्ती; die Schol. interpretiren क्वचिदयमाचारो मुकुटादिषु कार्षापणादि दातव्यम् । याज्ञिकादीनामश्वादिरिति ॥. Was *mukuṭa* in der ersten Composition bedeutet, wage ich nicht mit Sicherheit zu bestimmen; steht Krone für König? Die beiden folgenden bedeuten: dem Priester zu gebendes Ross, dem Grammatiker zu gebender Elephant. Die Regel bezieht sich auf (elliptische) Tatpurusha's.

VI, 2, 95 verstehe ich so: ist das letzte Glied *kumârî*, bei Bezeichnung von (höherem) Alter, so hat das erste Glied den Acut auf der letzten Sylbe, z. B. वृद्धकुमारी जरत्कुमारी, alte Jungfer. Ich bemerke hierbei, dass Böhtlingk nicht notirt hat, dass Bhaṭṭoji statt °मात्रं प्र° und °दाय प्रवृत्तो वृ°, wie die Schol. zu Pâṇ. lesen, °मात्रप्र° und °दाय प्रयुक्तो वृ° hat. Beides ist sicherlich richtiger. Es wird nämlich bemerkt, dass das Wort *kumârî* (eigentlich: junges Mädchen) hier nur gebraucht sei, um zu bezeichnen, dass sie noch mit keinem Mann in Verbindung gewesen sei, und darum könne es in ein logisches Verhältniss mit „alt" u. s. w. treten. Das Compositum ist Karmadhâraya.|

2008 Ob ich in des Hrn Vfs Schrift eine Behandlung der Regel VI, 2, 62 übersehn habe, oder ob sie wirklich fehlt, weiss ich nicht mit Sicherheit. Da sie keine Schwierigkeit enthält, so will ich nur darauf aufmerksam machen, dass ich sie in der vorliegenden Schrift nicht finden konnte [[s. § 61, wo „VI, 2, 62. 63" zu lesen]].

Schliesslich noch wenige einzelne Bemerkungen. S. 3 wird angeführt, dass ich in meiner Recension von Böhtlingk's Accentlehre (H. A. L. Z. 1845, I, 932 [[o. S. 93]]) mitgetheilt habe, dass im Sâma-Veda bei Zusammenfluss von aus- und anlautenden udâttirten und anudâttirten gleichen Vokalen oder auslautenden *ă* oder *â* mit anlautenden ungleichen nur Udâtta, nicht Svarita eintritt. Bei dieser Anführung hätten auch die

von mir bemerkten Ausnahmen (nämlich Svarita bei aus- und anlautenden kurzen *i*) erwähnt werden müssen; zu den von mir a. a. O. bemerkten Beispielen füge man noch द्विवेव Sâma-Veda II, 8, 2, 5, 4 (bei Stev. II, 9, 2, 5, 4). Für diese Ausnahmen ist seitdem aus indischen Grammatikern die Regel mitgetheilt (von Kuhn in H. A. L. Z. 1846, I, 1087 und von Roth Einl. zu Nirukt. LXII). Wenn eines der zusammentreffenden *i* lang ist, tritt wiederum Udâtta ein, z. B. वीयंसे aus । वि । ईयसे । V. L. des Ṛg-Veda zu Sâma-Veda II, 3, 2, 1, 3 (Stev. II, 9, 2, 1, 3). Die für diese Regel bei Roth (a. a. O.) aus den Prâtiçâkhya's gegebne Ausnahme वीं'क्षित (aus । वि ऽ ईं'क्षित ।) ist wohl auch Pâṇ. VIII, 2, 6 für वींक्षते herzustellen, obgleich, nach den Sch. zu urtheilen, dieser Fehler alt ist. | So wie nun die 2009 Regel mit den Ausnahmen steht, gilt sie auch für die uns bekannten Sanhitâ's des Ṛg-Veda, Atharva-Veda und Yajur-Veda. Nur, so viel uns bis jetzt bekannt, das Çatapatha-Brâhmaṇam setzt Svarita auch in den andern grammatisch gestatteten Fällen (vgl. meine Anzeige von Weber's Yajur-Vedae Specimen in den G. g. A. 1847 [[o. S. 97 f.]]).

S. 4 ist unter III irrig angegeben, dass Udâtta mit Svarita sich zu Svarita verbindet; es entsteht Udâtta.

S. 7. Z. 2 v. u. gehörte मित्राग्निम् nicht hierher; es sind zwei Wörter.

S. 8. Z. 3 hebt der Zusatz *dvandva* bei Pâṇini jede Unsicherheit in der Regel.

S. 10. §. 10 ziehe ich doch vor in derartigen Compositionen mit den indischen Grammatikern Karmadhâraya's zu erkennen; so zusammengesetzte Adjective modificiren einander; *kṛshṇâsâraṅga* ist ungefähr schwarzbunt; selbst in *kṛtâkṛtam* und ähnlichen tritt eine gegenseitige Modification ein, es ist ungefähr gethan als ob nicht gethan = schlecht gethan.

S. 12. Z. 10 fehlt zur Vervollständigung der Regel hinter voces „disyllabae“.

S. 14. Z. 18 ist das Thema *viçvápsnya.*

S. 15. Z. 13 habe ich वृषणश्व accentuirt.

S. 47. §. 65 ist der erklärende Zusatz der Sch. *pramâṇam iyattâparicchedamâtram na punar âyâma eva* als genauere Bestimmung des Maasses mit zu berücksichtigen; danach gilt die Regel nur bei beschränkendem Maass: nur so gross, so viel. |

2010 S. 61. Z. 13 wird वसुत्ति als Contraction von *vasuvitti* angesehn. Ich glaube, dass es entschieden nach Analogie von मघत्ति भगत्ति aus Pâṇ. VI, 3, 124—VII, 4, 47 zu deuten ist, also aus *vasudatti* entstand. So wie Pâṇ. der Ausfall von *da* hinter Nominibus (in *maghátti, bhágatti*) entgangen ist, so natürlich auch die Nicht-Dehnung des *u* in *vasu.* Ebenso fassen es übrigens auch die Scholien zu Sâma-Veda, indem sie es वसुदान erklären.

VII.

Paris. Librairie de Firmin Didot frères, Imprimeurs de l'Institut: Rig-Véda, ou Livre des Hymnes, traduit du Sanscrit par M. **Langlois**, Membre de l'Institut (8). Tome Premier. XVI, 588. 1848. Tome Deuxième. 528. 1850.

London. Wm. H. Allen and Co. Ṛig-Veda-Sanhitá. 1559 A Collection of ancient Hindu Hymns, | constituting the first Ashṭaka, or Book, of the Ṛig-Veda; the oldest authority for the religious and social institutions of the Hindus. Translated from the original Sanskrit. By **H. H. Wilson**, M. A., F. R. S., member of the Royal Asiatic Society, of the Asiatic Societies of Calcutta and Paris, and of the Oriental Society of Germany; foreign member of the National Institute of France; member of the Imperial Academies of Petersburgh and Vienna and of the Royal Academies of Münich and Berlin; Ph. Dr. Breslau; M. D. Marburg, etc., and Boden Professor of Sanskrit in the University of Oxford. Published under the patronage of the Court of Directors of the East-India-Company. 1850. LI u. 341 SS. in Oct. 1850.

Götting. gel. Anzeigen, 1851, St. 156—159, S. 1558.

Mit der Einführung der Veden in das Gebiet der Wissenschaft ist ein, sowohl für die Erkenntniss asiatischer, als selbst europäischer Entwickelung, so bedeutendes Feld der Forschung eröffnet, dass man die Zahl der Forscher oder überhaupt Theilnehmer an der Bearbeitung desselben nicht genug vermehrt wünschen kann. Die Veden bieten so viele Standpunkte der Betrachtung, der Erläuterung sowohl ihrer selbst, als andrer Punkte aus ihnen, dass es einer höchst bedeutenden Anzahl von auf verschiedenen Gebieten des Wissens wirkenden

Kräften bedürfen wird, um sie selbst und die in ihnen liegenden Momente, welche für die Erkenntniss der Culturgeschichte von Bedeutung sind, in gehöriges Licht zu setzen. Es ist daher mit vielem Dank anzuerkennen, dass zwei Männer, deren Namen auf dem Felde des Sanskrit einen ausgezeichneten Klang haben, ihre Kräfte daran gewendet haben, den Inhalt des wichtigsten der Veden durch Übersetzung | in weitern 1560 Kreisen bekannt zu machen, mit um so mehr, da beiden die grossen Schwierigkeiten der Übersetzung eines so dunklen Werkes nichts weniger als unbekannt sind, sie also auch die Unannehmlichkeit nicht scheuten, ihre Auffassung vielfachem Widerspruch ausgesetzt zu wissen, ja selbst wahrscheinlich das Bewusstsein haben, dass ihre ganze, mit so viel Mühe und Aufopferung verbundne Arbeit, bei der raschen Entwickelung, welche wir grade auf diesem Gebiete des Wissens mit Freude anerkennen müssen, in nicht gar zu ferner Zeit vielleicht durch andre Übersetzungen verdrängt werden werde. Diese Vedenhymnen haben nämlich keinesweges bloss im Allgemeinen die Dunkelheit einer theilweis, oder wohl grösstentheils, überaus alten, in einer uns ganz fremden Denkweise concipirten Poesie, sondern es treten hier noch eine Menge einzelne Momente hinzu, welche ihre Dunkelheit über die im Allgemeinen schon zu erwartende weit hinaus vermehren. Ihre Sprache hat dunkle Themen, welche theils aus dem Sanskrit-Sprachschatz gar nicht oder nicht mit Sicherheit abzuleiten sind, andre, welche nicht die Bedeutungen haben, welche sie im gewöhnlichen Sanskrit haben, oder nach den darin herrschenden Analogieen haben müssten. Ferner finden sich in ihr eine Menge grammatischer Formen, die das gewöhnliche Sanskrit gar nicht kennt, andre wiederum, auch in diesem vorkommende, haben andre Bedeutungen. Dazu kommen dann in der Verbindung der Wörter insbesondre eine Menge von Anakoluthien, eine Vorliebe für Kürze, welche bis zur Ellipse von oft sehr wesentlichen Begriffen führt, eine Schroffheit des Übergangs, welche nicht selten Zusammengehörigkeit oder Getrenntheit zu erkennen verhindert. |

Diese und die angedeuteten allgemeinen Momente legen 1561 schon vom rein-hermeneutischen Standpunkt aus dem Verständniss der Veden eine Menge Hindernisse in den Weg; dieses wird nun aber noch mehr gehemmt durch eine Menge

von Fragen der höheren und niederen Kritik, welche sich bei der Lectüre der Hymnen mit Gewalt aufdrängen, ihre Bedeutung für das Verständniss nicht bloss des Ganzen, sondern bis in das Einzelnste hinab, mit grösster Entschiedenheit herausfühlen lassen, und doch mit einiger Sicherheit zum 1562 grössten Theil noch gar nicht beantwortet werden kön-|nen. Sind diese Überreste der ältesten indischen Poesie treu bewahrt, oder im Ganzen oder Einzelnen interpolirt, oder defect? gehören die zu einem Hymnus verbundenen Verse wirklich ursprünglich zusammen oder ist in ihnen älteres und jüngeres verbunden? ist der oft so lockere Zusammenhang durch Verlust von Mittelgliedern entstanden? Sind die Lesearten des vor uns liegenden Textes richtig? Diese und andre Fragen drängen sich uns jeden Augenblick auf, und wenn man auch eine Antwort im Allgemeinen, gestützt auf die lange Zeit nur mündliche Bewahrung dieser Hymnen, geben kann, so ist damit für das Verständniss im Einzelnen doch noch wenig gewonnen. So unzweifelhaft z. B. wir auch berechtigt sind, Interpolation sowohl als Verlust und Varianten anzunehmen, so unsicher bleibt, wenigstens für jetzt und wahrscheinlich noch für sehr lange Zeit, die Beantwortung der Fragen, *was* interpolirt sei, *wo* etwas fehle, *wie* ein oder das andre Wort zu ändern sei. Wenden wir uns an die philologische Thätigkeit der Inder selbst, so ist, so achtungswerth dieselbe auch im Allgemeinen ist, im Verhältniss zu den Forderungen heutiger Wissenschaft bei ihnen doch wenig von Erheblichkeit zur Befriedigung derselben zu finden, oder selbst zu erwarten. So hoch hinauf wir auch die Anfänge derselben, von welchen Spuren auf *uns* gekommen sind, setzen, so liegt doch zwischen ihnen und der Abfassung der ältesten Theile der Veden sicherlich eine Kluft von mehreren, vielleicht vielen Jahrhunderten. — Die kritischen Fragen, welche für uns vom wichtigsten Interesse sind, waren für die indischen Interpreten natürlich ein noli me tangere. Die Veden waren in der Gestalt, in welcher sie ihnen vorlagen, eine göttliche Offenbarung; es würde ruchlos gewesen 1563 sein, die Richtigkeit derselben ir-|gendwie zu bezweifeln. Nur in den Varianten, welche sich bezüglich ein und derselben Stelle in den verschiedenen Veden finden, wo insbesondre der Text des Sâma-Veda überaus stark von dem des Ṛg-Veda abweicht, und vielleicht in denen des Naighaṇṭuka liegen uns

Reste der gewiss einst viel grösseren Anzahl von Varianten vor, welche auf dem Wege der mündlichen Überlieferung bis zu der Zeit, wo die Hymnen schriftlich gesammelt wurden, in sie gedrungen war. Die eigentliche Hermeneutik betreffend, so lässt sich von der einheimischen Thätigkeit natürlich grössre Beihülfe erwarten, vornweg dürfte man sich wohl der Hoffnung hingeben, dass die Tradition den Sinn von manchen Dunkelheiten bewahrt haben wird; allein selbst diese Hoffnung wird äusserst schwankend, wenn man das Verfahren betrachtet, welches die uns bekannte einheimische Interpretation eingeschlagen hat. Dieses ist bei Behandlung der Themen rein etymologisch; die Durchsichtigkeit und Jungfräulichkeit — wenigstens im Verhältniss zu den verwandten Sprachen — des Sanskrit macht dieses Verfahren zwar minder schlüpfrig, als es in andern Fällen sein würde; allein dem sei wie ihm wolle, man kann schon daraus vermuthen, dass der Interpretation keine Tradition fest genug gegenübertrat, um sie vor Missgriffen zu hüten, welchen das rein etymologische Verfahren nothwendig ausgesetzt ist. Man könnte zwar meinen, dass ihr die Bedeutung mancher dunkler Wörter überliefert gewesen sei, und sie nur sich bestrebt hätte, die Tradition wissenschaftlich zu bekräftigen, allein wenn man sieht, dass wo verschiedne Etymologien gleich berechtigt scheinen, sie auch über die zu gebende oder anzunehmende Bedeutung schwankt, so muss man für die allermeisten Fälle diese Supposition | aufgeben. Wo die Tradition sie im Stich liess, 1564 könnte man nun ferner geneigt sein, anzunehmen, hätten die einheimischen Erklärer in einer grösseren Anzahl von aus der Zeit der Vedenhymnen herrührenden Texten Hülfsmittel gefunden, die Bedeutung der Themen zu bestimmen. — Ob solche zur Zeit der Anfänge der uns bekannten Interpretation existirten oder nicht, werden wir nicht — wenigstens für jetzt noch nicht — entscheiden können; allein das kann man schon jetzt sagen, dass wo die angenommene Bedeutung eines Wortes nicht auf Tradition oder Etymologie, sondern auf Vergleichung von Stellen, in welchen es vorkommt, zu beruhen scheint, diese Stellen — wenigstens grösstentheils — in hinlänglicher Zahl sich im Ṛg-Veda finden. — Bezüglich der grammatischen Deutung werden wir durch die Willkürlichkeiten, welche sich in diesem Betracht im indischen Commentar finden, fast jeden

Augenblick daran gemahnt, ihm unser Vertrauen zu entziehen, ja fast zu dem Schluss genöthigt, dass wenn die indische Interpretation hier so willkürlich und vielfach nachlässig verfuhr, sie auch in Fragen der höheren Hermeneutik wenig Verlass gewähre. Und so ist es vornweg bezüglich des allgemeinen Gesichtspunktes, von welchem aus die einheimische Interpretation die Hymnen des Veda auffasst. Ihr ist die Religion und das Leben, welche hier hervortreten, identisch mit ihren eigenen, während sich ein grellerer Gegensatz kaum denken lässt; wo dieser zu augenfällig ist, müssen spitzfindige Vermittelungen aushelfen. — Es kann hier nicht der Ort sein, genauer zu untersuchen, wie viel die einheimische Erläuterung zum Verständniss der Vedenhymnen beiträgt, allein schon nach dem Bemerkten wird man erkennen, dass sie uns nur 1565 in sehr wenigen, vielleicht in keiner Be-|ziehung die Arbeit erleichtert und dass wir, wenn wir sie auch noch so sehr benutzen, doch stets genöthigt sind alles zum Verständniss Nothwendige oder Dienliche so vorzukehren, als ob die einheimische Interpretation gar nicht vorhanden wäre. Aber um von einem so unabhängigen Standpunkt aus, rein aus diesen Hymnen selbst, sie nur durch die in ihnen selbst liegenden Hülfen zu verstehn, bedarf es eines tiefen Hineinlesens; und ehe sich daraus, wenn auch nur subjective Überzeugungen und Auffassungen in Bezug auf die hieher gehörigen Punkte gebildet haben, wird eine ziemliche Zeit verfliessen, eine noch längere, ehe sich diese bis zu einem gewissen Grade auch erweisen lassen werden.

Hr Langlois hat sich schon seit langer Zeit mit einer Übersetzung des Ṛg-Veda beschäftigt und sich durch diese lange Beschäftigung in der That tief in die Veden hineinstudirt. Sie haben dadurch für ihn bedeutend an Klarheit gewonnen und diese Klarheit tritt, wie man dieses von einem Franzosen nicht anders erwarten kann, auch in der Übersetzung schlagend hervor, so dass, wo der Sinn des Originals getroffen ist, er uns in die unmittelbarste Nähe gerückt wird, ja, ich will nicht bergen, bisweilen selbst näher als eigentlich erlaubt wäre, d. h. modernisirt wird. Allein Klarheit war die Hauptaufgabe, welche sich Hr Langlois gestellt hatte —: Ma première ambition, heisst es Vorrede XVI, a été d'être clair, et j'ai cru que les poëtes de la nature devaient être,

comme elle, simples et positifs. Au lieu de rester dans un sens vague et mystérieux, j'ai cherché sous des mots obscurs une pensée que j'ai crue vraie, parce qu'elle me paraissait avoir un corps — und man muss zugestehn, dass er diese Aufgabe erfüllt hat. Die Übersetzung leidet fast | an keiner Stelle an 1566 Dunkelheit und man hat dadurch wenigstens den entschiedenen Vortheil, dass man immer weiss, wie Hr Langlois eine Stelle aufgefasst hat. Die vorliegenden zwei Bände dieser Übersetzung umfassen schon die Hälfte des Ṛg-Veda, vier Bücher desselben. Für das erste Buch standen Hrn Langlois ausser dem indischen Commentar noch Rosen's und theils Stevenson's Bearbeitungen zu Gebot; bei den drei übrigen war er auf die indischen Hülfsmittel beschränkt. So weit wir aus der Übersetzung des ersten Buches schliessen dürfen, für welches der indische Commentar in der Müller'schen Ausgabe vorliegt, folgt Hr Langlois vielfach, doch keinesweges sclavisch, den indischen Erklärern; nicht selten geht er seinen eignen Weg. — Hrn Wilson's Übersetzung umfasst erst das erste Buch und wird nach Massgabe der Müller'schen Ausgabe vorwärts schreiten. Insofern auch jeder selbständigen Deutung der Veden dennoch nothwendig eine vollständige Kenntniss der einheimischen Erklärung vorhergehn soll, hat Hr Wilson schon im Allgemeinen nicht Unrecht, es als einen Vorzug seiner Übersetzung anzusehn, dass sie auf einer, so weit es die jetzigen Hülfsmittel erlauben, kritischen Ausgabe des indischen Commentars basirt, während dieser dem Herrn Langlois nur in mangelhaften Handschriften vorlag; für Hrn Wilson war diese zuverlässigere Ausgabe des Commentars aber um so wichtiger, da derselbe die Basis seiner Übersetzung bildet; er sagt diess ausdrücklich Vorrede XLIX und fügt als Grund seines Verfahrens an: „for although the interpretation of Sâyaṇa (des Verfassers des indischen Commentars) may be occasionally questioned, he undoubtedly had a knowledge of his text far beyond the pretensions of any European scho-|lar, and must have been in possession, either 1567 through his own learning or that of his assistants, of all the interpretations which had been perpetuated by traditional teaching from the earliest times". Es kann demnach die Wilson'sche Übersetzung für eine im Allgemeinen — denn im Einzelnen finden wir auch bei ihm manche Abweichungen —

treue Wiedergabe der Art und Weise, wie die indische Wissenschaft die Vedenhymnen auffasst, angesehn werden. Hierbei würde nun zwar sehr in Betracht kommen, dass diese indische Auffassung, welche die Basis von Hrn Wilson's Übersetzung bildet, der Commentar von Sâyaṇa einer so sehr späten Zeit angehört — nämlich dem vierzehnten Jahrhundert nach Chr. — allein bei genauer Durchlesung desselben, zumal wenn man sieht, wie Sâyaṇa seine lexikalischen Deutungen auf Yâska, seine grammatischen auf Pâṇini, seine mythischen, religiösen u. s. w. auf die Brâhmaṇas reducirt und überhaupt nur alte indische Gelehrte als Autoritäten benutzt, überzeugt man sich bald, dass er uns, wenigstens im Wesentlichen, die Auffassung und Erklärung der Hymnen aufbewahrt hat, wie sie zur Zeit der Blüthe indischer Gelehrsamkeit in den Brahmanenschulen vorherrschte. Es ist nun zwar bekannt, wie misslich es um die indische Litteraturgeschichte steht; doch wird man schwerlich irren, wenn man die Blüthe indischer Wissenschaft zwischen dem 6ten Jahrh. vor und nach Chr. setzt, während die folgende Zeit, am meisten die des Sâyaṇa, nur die Resultate der früheren zusammenzufassen und gewissermassen zu bewahren sucht.

Beide Übersetzer haben durch erläuternde Noten, welche bei Langlois mehr selbständig, bei Wilson fast nur dem 1568 indischen Commentar entlehnt sind, | das weitre Verständniss der Veden von ihren Gesichtspunkten aus zu fördern gesucht. Hrn Langlois' Einleitung verbreitet sich in grossen Umrissen über die Bedeutung der Veden im Allgemeinen und die in ihnen herrschenden religiösen Anschauungen; die des Hrn Wilson bespricht zunächst kurz die Schriften, welche zu den Veden gezählt werden, den wesentlichen Unterschied der vedischen Hymnen von den Brâhmaṇas und das im Allgemeinen unzweifelhaft höhere Alter von jenen; dann wendet er sich speciell zu den Hymnen des Ṛg-Veda, deren Umfang, Eintheilung, Ursprung, Alter — wobei höchst beachtenswerthe Bemerkungen —, Geschichte, Verfasser und Gottheiten; und hebt kurz die für die Erkenntniss des damaligen religiösen, politischen und socialen Lebens bedeutendsten Momente hervor. Ein sehr nützlicher Index der in diesem Buche vorkommenden oder von den Erklärern dafür genommenen Eigennamen beschliesst diesen Band.

Ehe ich die Anzeige dieser höchst verdienstvollen Werke verlasse, erlaube ich mir durch wenige Beispiele das Verfahren des indischen Commentars, so wie das Verhältniss der beiden Übersetzer dazu zu verdeutlichen; es mag diess einigermassen zur Erläuterung der allgemeinen Bemerkungen dienen, welche ich mir im Verlauf dieser Anzeige erlaubt habe. Im vierten Hymnus lautet der 4te Vers:

परेहि विग्रमस्तृतमिन्द्रं पृच्छा विपश्चितम् । यस्ते सखिभ्य आ वरम् ॥

Der indische Commentator erläutert: Hier spricht der Priester zum Opfrer: O Opfrer du इन्द्रं परेहि geh in dic Nähe des Indra, und gegangen seiend विपश्चितं nach dem weisen Priester, mir, पृच्छा erkundige dich; hat | dieser 1569 Priester richtig gepriesen oder nicht. यः Welcher Indra ते सखिभ्यः dein des Opferers Freunden, den Priestern वरं den besten Reichthum, einen aus Söhnen u. s. w. bestehenden आ ringsum; es ist zu suppliren „spendet"; diesen „Indra", so ist mit dem vorhergehenden zu verbinden (nämlich „frage"); ferner (nämlich ausser der Bestimmung durch यः „welcher — spendet") was für einen (Indra)? विग्रम् einen weisen, अस्तृतम् „unverletzten". — Hr Wilson folgt dieser Erklärung vollständig und übersetzt (die cursiv gedruckten Wörter sind Einschiebungen): „Go, *worshipper,* to the wise and uninjured Indra who *bestows* the best (*of blessings*) on thy friends and ask him of the (*fitness of the*) learned (*priest who recites his praise*)". — Hr Langlois scheint an der Supplirung von „spendet" Anstoss gefunden zu haben und weicht deshalb in der Übersetzung des dritten Verstheiles ab; im Übrigen tritt nur das Bestreben recht klar zu sein hervor. Er übersetzt: „*Chef de famille,* écoute la voix d'un homme éclairé; aie recours à Indra sage et invincible qui (*sera*) le rempart de tes amis". — In dieser Erklärung wird, abgesehn von den Supplirungen, auch auf die Ordnung der Wörter, insbesondre auf die in diesen Hymnen, wie mir scheint, so entscheidende Verbindung in demselben Verstheil gar keine Rücksicht genommen. Wenn man पृक् und वर in andern Bedeutungen nimmt, als den von Sâyaṇa gewählten, so ergibt sich ohne Supplirungen und Invertirungen ein einfacher Sinn, welcher zugleich diesen und die folgenden Verse in Zusammenhang bringt. Dem Verbalthema पृक् | gebe ich die 1570 im Naighaṇṭuka aufgeführte und von Sây. oft anerkannte Bed.

„preisen", welche auch von **Westergaard** für diese Stelle adoptirt ist. In den verwandten Sprachen sehn wir dieses Verbalthema und dessen organischere Formen (G. W. L. I, 16), so wie deren Ableitungen die Bed. „bitten, beten" annehmen, z. B. zend. *fraça, frashna,* lat. *prĕcari, flag-ito,* griech. προΐσσομαι, und ich möchte sie auch für manche Stellen des Ṛg-Veda adoptiren. वरम् nehme ich in der Bed., welche es im gewöhnlichen Sanskrit als Indeclinabile hat, jedoch noch als Adjectiv gen. ntr. im Nom., was es ursprünglich war; nichts desto weniger beziehe ich es auf इन्द्रः, was aber ebensowenig Auffallendes hat, als die Verbindung von शक्यम् युक्तम् mit Mascul. und Fem. im gewöhnlichen Sanskrit (vgl. **Böhtlingk** zu Sakunt. 32, dist. 55). आ bezeichnet bekanntlich die Grenze sowohl inclusive als exclusive, „bis an", das bis wohin etwas reicht mit eingeschlossen oder ausgeschlossen. Vedisch hat es daher sowohl mit Ablativ als Locativ oft die Bed. „in, unter". Eine wörtliche Übersetzung würde danach, wie mir scheint, lauten:

„Nahe dich dem Weisen, dem Unbesiegten, preise (bete zu?) den Verständigen, welcher unter (bis zu) Freunden das Wählbare (das Beste)", d. h. welcher selbst Freunden vorzuziehn ist.

Über विप्र und विपश्चित् enthalte ich mich hier jeder weitern Bemerkung, ausser dass ich darauf aufmerksam mache, dass das letztre nicht selten grade Beisatz des Indra ist, z. B. SV. I, 4, 2, 5, 8.

Der folgende Vers lautet:

उत ब्रुवन्तु नो निदो निरन्यतश्चिदारत । दधाना इन्द्र इद् दुवः ॥

1571 Sâyana erläutert: नः die mit uns verknüpf-|ten, zu suppliren ist: Priester; diese ब्रुवन्तु sollen Indra preisen; उत und auch o! निदः ihr tadelnden Männer निरारत geht aus diesem Lande, अन्यतश्चित् geht auch aus anderm Lande. Was für Priester? इन्द्रे dem Indra दुवः Dienst दधानाः vollziehende. Das Wort इत् betrachtet (hebt hervor, verstärkt); sie sollen nämlich unausgesetzt nur Dienst vollziehen, dies ist der Sinn. — In dieser Erklärung sind so starke grammatische Sünden, dass sie nicht am wenigsten geeignet ist, unser Vertrauen auf Sâyaṇa und seine Autoritäten zu schwächen. नो ब्रुवन्तु ist erklärt, als ob man z. B. im Griechischen ἡμῶν εἰπόντων für οἱ ἡμῶν oder

ἡμέτεροι εἰπόντων „die unsrigen oder unsere sollen preisen“ sagen könnte. निदस् ist trotz des Accentes für Vocativ und निरारत, trotz des Augments, für Imperativ genommen; doch könnte man für letztre Annahme geltend machen, dass an wenigen Stellen auch der Conjunctiv und einmal selbst der Optativ mit Augment erscheint. Die Untereinanderwerfung der Wörter, so wie den dadurch entstandenen Sinn im Allgemeinen brauchen wir wohl nicht weiter zu urgiren. — Wilson weicht von dieser Erklärung nur insoweit ab, dass er ब्रुवन्तु in seiner gewöhnlichen Bedeut. „sagen“ nimmt, und उत, welches Sây. zu dem von ihm angenommenen zweiten Theil des Satzes zieht, ganz auslässt; dagegen nimmt er auch das von Sây. hinein interpretirte „aus diesem Lande“ in den Text. Er übersetzt demnach: „Let our *ministers*, earnestly performing *his* worship, exclaim: depart *ye* revilers from *hence* and every | other *place* (*where he is adored*)“ — und findet darin den Sinn: 1572 let them say *procul este profani!* Ähnlich, jedoch ungenau, ici für *anyataç cit* gebend, verfährt Langlois. Er übersetzt: „Que (*ces amis*), en fêtant Indra, puissent dire: Vous, qui êtes nos adversaires, retirez-vous loin d'ici“. — Übersetzt man ganz wörtlich, so ergibt sich ein ganz einfacher, und, wie mir scheint, sehr passender Sinn; nur ist dabei zu beachten, dass निरारत der regelrechte Aorist von निर्ऋ ist (s. meine Sanskrit-Grammatik § 856, 4, 2), welches, eigentlich „abgehn“, „abweichen“ von etwas (mit Ablativ), die Bed. „sich versündigen“ annimmt (vgl. निर्ऋति „Sünde“); das indefinit machende चित् gibt in den Veden, wie im Altpersischen und Zend, einem Singular die Bedeutung des Plural, also अन्यतश्चित् „von andern irgend“ = „von allen andern“. इत् das vorhergehende Wort verstärkend, vor allen ähnlichen Begriffen hervorhebend, hat hier isolirende Bed. „allein“, „nur“. Danach ergibt sich folgende wörtliche Übersetzung:

„Und es mögen sagen unsre Neider: ihr seid abgewichen von (d. h. habt euch versündigt gegen) allen andren (nämlich Göttern), gebend dem Indra nur Verehrung“.

D. h. der Grund, dass ihr nur dem Indra dient, ist, weil ihr euch gegen alle andern Götter versündigt habt, daher nicht wagen dürft, euch an sie zu wenden. Die Umdrehung der Construction, dass das den Grund angebende Verbum als finitum auftritt, das die dadurch herbeigeführte Handlung aber

als Ptcp (eigentlich sollte es heissen: „euch versündiget habend verehrt ihr“) findet in allen Sprachen Analogien. — Wie die 1573 von uns ge-|gebne Erklärung diesen Vers mit dem vorigen innig verbindet, so auch mit dem folgenden, was keiner weitern Ausführung hier bedarf.

Im 37sten Hymnus, Vers 15 nimmt Sâyaṇa den dritten Verstheil विश्वं चिदायुर्जीवसे als besondern Satz und supplirt प्र यच्छत „gewährt uns zu leben das ganze Leben“. Hr Wilson ist vor diesem tautologischen Wunsch nicht zurückgeschreckt und übersetzt — jedoch ohne das supplirte प्र यच्छत aufzunehmen, vielmehr diesen Verstheil von den Worten स्मसि युष्माक वयमेषाम् des früheren abhängig machend — „we are your (*worshippers*), that we may live all our life“. — Langlois nimmt das supplirte mit in die Übersetzung, allein um die Tautologie wegzuräumen, übersetzt er विश्व durch „longue“. — जीवसे ist gewissermassen ein bedeutungsloser Zusatz (ähnlich wie im Griechischen εἶναι z. B. τὸ μὲν τήμερον εἶναι für „heute“, wie hier, Zeitbestimmung) und विश्वं चिदायुः gehört als Zeitbestimmung zu स्मसि — एषाम् wir sind (gehören) ihrer (= euch), das ganze Lebelang zu leben (= welches wir leben = so lange wir leben)“. —

Im 6ten Vers des 38sten Hymus wird परापरा von Sây. erklärt उत्कृष्टादप्युत्कृष्टा und darnach von Wilson most powerful, von Langlois si redoutable übersetzt. Ich glaube, dass hier vedisch, wie auch in अन्यान्या für अन्योन्य gegen Vârt. 9 zu Pâṇ. VIII, 1, 12 (vgl. meine Sanskrit-Grammatik § 683, VI), dasselbe Wort reduplicirt ist und es für gewöhnl. परस्पर steht, aber gemäss der Bed. des einfachen पर in der Bed. „hintereinander“, „eine nach der andern“. — Im 38sten Hymnus lautet der 8te Vers: |

1574 वाश्रेव विद्युन्मिमाति वत्सं न माता सिषक्ति । यदेषां वृष्टिरसर्जि ॥

Sâyaṇa interpretirt: वाश्रेव wie eine brüllende, mit herrlichem Euter versehene Kuh विद्युत् der in den Wolken stehende (Blitz) gesehen werdend मिमाति ertönt; denn im Augenblick des Blitzes findet das Wolkendonnern Statt. माता die Kuh वत्सं न wie (diese) ein Kalb सिषक्ति verehrt dieser Blitz die Marut's. Diese von der Einfachheit des Textes zu weit abweichende Deutung verlassen beide Übersetzer. Wilson fand jedoch keinen Anstoss an dem „brüllenden Blitz“ und übersetzt „The lightning roars like

a parent cow that bellows for its calf, and hence the rain is set free by the Maruts". — Langlois, welchem dieser Anstoss nicht entgangen zu sein scheint, verwandelt den „Blitz" sehr willkürlich in „Donner" und überträgt auch im Übrigen etwas sehr frei: „Telle que la vache, le tonnerre mugit; comme le veau est suivi de sa mère, (*le Marouts sont suivis*) de la foudre, et par eux la pluie sort (*du nuage*)". — Mir scheint मिमाति unabhängig als Verbum impersonale zu stehn. Unter dieser Voraussetzung übersetze ich wörtlich:

„Eine Kuh gleichsam (ist) der Blitz — es donnert — wie dem Kalb die Mutter folgt er (zur Zeit), wo ihr Regen herabsinkt".

Der Blitz ist hier die Mutter, das Kalb der Donner; wenn der Donner — dem hungrigen Kalb gleich — nach Regen — wie das Kalb nach Nahrung — brüllt, erscheint der Blitz — die Kuh — und die gespaltnen Wolken — einem Kuheuter | gleich — lassen Regen herabströmen — wie die Kuh Milch". 1575

Im 7ten Verse des 46sten Hymnus macht Sây. den Genitiv मतीनाम् = स्तुतीनाम् von पाराय abhängig. Danach übersetzt Hr Wilson: „come as a ship, to bear us over an ocean of praises: harness, Aświns, your car". — Hierin ist as a ship gegen Sâyaṇa. Treuer in dieser Beziehung übersetzt Langlois: „Pour venir jusqu'à nous jouir de nos hymnes, ô Aswins, montez sur votre vaisseau, ou bien attelez votre char". — Nach meiner Ansicht hängt मतीनाम् von नावा ab; die Hymnen sind es, durch welche die Açvins herbeigerufen, herbeigebracht werden. Da nun nach der in den Veden herrschenden Anschauung die Luft gleichsam das Meer ist, welches Erde und Himmel von einander trennt, so sind die Hymnen das Schiff, auf welchem die Açvins das Meer überschiffen, um an die ihnen entgegengesetzte Küste — die Erde — zu gelangen; vgl. übrigens SV. Gloss. S. 42.

Im 50sten Hymnus, Vs 13 nimmt Sây. रधम् = हिंसां करोमि und Wilson übersetzt, ihm darin folgend: „This Áditya has risen with all (his) might, destroying my adversary, for I am unable to resist my enemy". Ähnlich Langlois: „Je ne me reconnais pas une telle puissance". — Auffallend ist, dass keiner von allen dreien रध् in seiner gewöhnlichen Bed. „untergehn, unterliegen" genommen hat. Danach ist zu übersetzen:

„Aditya ging auf — den Feind mir unterwerfend; nicht möge ich dem Feind unterliegen".

88, 2 ist कम् von Sây. für Accusativ von क, welches er von Wz. कै ableitet, in der Bed. „Preisender, Opfrer“ genommen. 1576 Langlois und Wilson | sehn darin den Accusativ des Pronomen interrogativum; es ist aber die Partikel der Ungewissheit (eig. Fragwort) = griech. κεν und ursprünglich gen. ntr. des Pronomen interrogativum, vielfach unserm „wohl“ entsprechend.

94, 15 ist der Zusammenhang von Sây. verkannt und daher Mehreres supplirt, nämlich zu *yasmai* — *sarvatâtâ* („wem du Schuldlosigkeit u. s. w. spendest“) die Worte „der ist gesegnet“; eben dieselben zu *yaṃ* — *codayâsi;* zu *prajâvatâ* — *syâma:* „wir die Lobenden mögen versehen (sein)“, wobei zugleich das accentuirte *te* mit dem accentlosen verwechselt wird. Hr Wilson hat die beiden ersten Supplirungen aufgenommen, aber die dritte theilweis nicht und sonderbarer Weise स्याम durch „may he be“ übersetzt; der Fehler bezüglich ते ist natürlich auch in seine Übersetzung gedrungen. Hr Langlois an und für sich ist klar, aber der indische Text lässt sich nur stückweis in ihm erkennen und ist ganz untereinander geworfen. Nach meiner Ansicht entspricht das Demonstrativ im Plural den beiden Singularcasus des Relativs. Die Anakoluthie scheint mir hier sogar sehr sinnvoll. Das Verallgemeinernde liegt im Conjunctiv (*dadâças codayâsi*). Das Relativ im Plural würde zu zwingend gewesen sein. Ich übertrage:

„Wem du Sündenlosigkeit spenden magst etc., wen du mit glücklicher Stärke führen (eig. treiben) magst, mit sprossenreicher Gabe — diese seien wir“. Diese Wendung scheint mir so aufzufassen: „wenn du irgend wen mit den angeführten Gaben begnadigen willst, so lass uns diese sein“. |

1577 Bezüglich der Correlation des Singular und Plural an unsrer Stelle lässt sich fast ganz der Anfang des Prolog zu Terenz' Eunuchen vergleichen: Si *quisquam* est, qui placere se studeat bonis — in *his* poëta hic nomen profitetur suum.

95, 1 nimmt die indische Interpretation an, dass Tag und Nacht, jeder, einen Sohn gebäre. Dies ist sicher irrig. Der Sinn dieser Stelle ist wesentlich derselbe mit 96, 5: Nacht und Morgen säugen, eine hinter der andern (nacheinander) einen (denselben) Knaben (das Feuer) auf.

97, 1 hat Sâyaṇa gegen Accent शोशुचत् für Leṭ (Conjunctiv)

genommen, während es Partcp Präs. ist; sicherlich irrig zieht er es zu शुच् „Kummer fühlen". Wilson übersetzt danach — jedoch | nicht ganz Sây. folgend — „may our sin, Agni, be 1578 repented of; mnnifest riches to us; may our sin be repented of". — Langlois ähnlich: „Que notre faute soit effacée, ô Agni! purifie notre fortune. Que notre faute soit effacée". —

Ich glaube übertragen zu dürfen: „Wegleuchtend (d. h. durch dein Leuchten als Opferflamme entfernend) Schuld, o Agni, leuchte Reichthum herbei (= bringe durch Dein Leuchten u. s. w. herbei); wegleuchtend unsre Schuld".

Beiden Übersetzungen wünschen wir in den Kreisen, für welche sie bestimmt sind, eifrige Benutzung, wobei jedoch zu berücksichtigen sein möchte, dass sie mehr im Allgemeinen als im Einzelnen für eine Übertragung der Vedenhymnen gelten dürfen.

VIII.

Berichtigung.

Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Gesellschaft, 1853, VII. 411.

In Gildemeister's Bibliothecae sanskritae specimen S. 188 findet sich im Verzeichniss derjenigen Inder, welche sich in unsern Tagen um Herausgabe oder Erklärung von Sanskrit-Werken verdient gemacht haben, auch Mallâṭa angeführt; in der Note wird dazu bemerkt, dass der Name wohl eher Lâṭa sei und denselben Menschen bezeichne, welcher an einer andern Stelle Vara lâṭa heisse. Mallâṭa oder vielmehr Çrîmal Lâṭa wird auf den Titeln der Calcuttaer Ausgaben des Kirâtârjunîya (Gildem. 231), des Mânavadharma|çâstra (427), des Vîramitrodaya (463) und der Dattakamîmâṁsâ 412 (495) und vara lâṭa auf dem des Dâya-bhâga (490) als derjenige genannt, auf dessen Befehl oder Willen der Druck veranstaltet ist; an der ersten Stelle hat er den unmittelbar folgenden Beisatz nṛpa, an der zweiten padâṅkita-nṛpati, an der dritten mahâdhirâja-nṛpati, an der vierten narendra, an der fünften nṛpa. Da Hr Gildemeister S. 63 ausdrücklich auffordert: „Quis autem fuerit Mallâṭas ille, cujus jussu editio facta est, ab aliis edoceri cupio" und ich mich nicht erinnere, dass jemand dieser Aufforderung entsprochen, so erlaube ich mir zu bemerken, dass es niemand anders ist, als

der englische Gouverneur von Indien, der als Lâṭa, womit das englische Lord transcribirt (*ṭ* = *r*) ist, und „König" u. s. w., womit Governor übersetzt ist, also als Lord Governor bezeichnet ist; vara, welches die englischen Lexica durch best, excellent übersetzen, scheint den Titel His Excellency ausdrücken zu sollen; Lâṭapadâṇkita-nṛpati heisst „der mit dem Worte Lord bezeichnete König" (Gouverneur).

IX.

Berlin. Ferdinand Dümmlers Buchhandlung 1851. Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Im Vereine mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. **Albrecht Weber**, Docenten des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitgliede der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, correspondirendem Mitgliede der American Oriental Society. Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiter Band. 1stes Heft S. 1—160; 2tes Heft S. 161—320. In Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1852, St. 12—14, S. 113.

Auch in diesem Bande führt der unermüdliche und kenntnissreiche Herausgeber höchst beachtenswerthe Aufsätze vor. Zunächst wird von ihm selbst die Analyse der in Anquetil du Perron's Übersetzung enthaltenen Upanishad's in derselben Weise wie im früheren Bande fortgesetzt, indem dieselben grösstentheils mit Benutzung der Originale und dazu gehöriger Commentare theils in Übersetzung, theils im Auszug 114 und mit Erläute-|rungen und Bemerkungen begleitet mitgetheilt werden. Und zwar folgen (vgl. GgA. 1851, St. 75, S. 748) Nr. 15, Dhyânavindu, 25 Verse; Inhalt und sprachliche Mängel deuten auf eine späte Abfassung; übersetzt. S. 2 scheint mir *saçabdam câkshare kshîṇe* (nachdem die Sylbe sammt dem Laute untergegangen ist u. s. w.) nicht corrigirt werden zu müssen; vergl. S. 62. Vs 16 *tasmin kshîṇe.* — Nr. 16, Mahâ, 1 Kapitel, übersetzt; Verherrlichung des Nârâyaṇa. — Nr. 17, Âtmaprabodha, 1 Kapitel, Inhalt wie in 16. — Nr. 18, Kaivalya, 1 Kapitel in 23 Versen; sivaïtisch, im Ausdruck alterthümlich,

übersetzt. — Nr. 19, Çatarudriyam, 11 Kapitel. Daran knüpft der Verf. einleitende Bemerkungen über die Entstehung des Çiva aus Agni. Der Text dieser Upanishad ist in den letzterschienenen Heften des vom Hrn Verf. herausgegebenen weissen Yajurveda in der Mâdhyandina-Recension mit den Varianten der Kâṇva erschienen; hier gibt er noch die Abweichungen an, welche sich in der Taittirîya- und Kâṭhaka-Recension dieser Verse finden; zugleich eine Übersetzung mit vielen Bemerkungen. Interessant waren mir die Taittirîya-Varianten für *âtatâyín, sṛkâyín, dhanvâyín* S. 28, nämlich *âtatâvín, sṛkâvín, dhanvâvín*, wodurch mir diese und ähnliche Wörter erst erklärt werden zu können scheinen. Ich nehme nämlich die letzteren als die organischeren Formen an, aus welchen jene durch Übergang von *v* in *y*, welchen ich schon in *iyat kiyat* im Verhältniss zu den vedischen *îvat kîvat* erkannt hatte[1], entstanden sind, *âtatâvin dhanvâvin* sind also *âtata + vin dhanva(n) + vin;* die Dehnung von auslauten-|dem *a* vor *vin* 115 ist vorherrschend, vgl. *âmayâvín, ubhayâvín* u. aa. und (*dhanvâvin* analog) *marmâvin* (von *marman*) in meiner Sanskrit-Grammatik § 563, XII, 3); es heisst also wörtlich „mit dem gespannten (Bogen) versehn" wie es auch die eine Erklärung nimmt (S. 34 †††: *âtatena dhanushâ tadvate, matvarthîyo viniḥ; vin* in der Bed. von *matu*), mit *y* für *v*: *âtatâyin,* welches im gewöhnlichen Sskrit die allgemeine Bed. „verbrecherisch" angenommen hat. Die Erklärung des *yin* aus *yâ* durch *in,* bei Mahîdhara, hat nur ein zweifelhaftes Analogon in *parameshṭhin.* Wie neben Suffix *mat* = *vat* in *iyat kiyat yat* tritt, neben Suff. *maya* = *vaya* (in *caturvaya*) — *yaya* (in *hiraṇyaya*), so tritt nun auch neben *min* (entstanden aus *mant* = *mat* in *svâ-min* (mit gedehntem *a,* wie noch oben vor *vin*) *vâgmin*) *vin* und *yin.* Hieher gehören auch die S. 28 einem Mscpt der Taittirîya entnommenen auf *yin,* welche mir im Übrigen nicht ganz klar sind. Die fast unmittelbar folgende Variante der Taitt.-Sanh. *ahantyâya* für die Lesart des Kâṭh. *ahantvâya* (YV. 16, 18 hat ganz differirend *áhantyai*) drängt mit Gewalt zu der Frage, ob nicht auch hier das *y* bloss phonetischer Vertreter von organischem *v* sei. Denn zunächst ist *tva* bekanntlich das

---

[1] Vgl. auch *manâyî* neben *manâvî* und nur *pûtakratâyî* von Themen auf *nu, tu* in meiner Sskr. Gramm. § 701.

vedische Suffix des Ptcp Fut. Pass. (meine Sskr. G. § 902. 904). Daran knüpft sich, mit dem so häufigen Übergang von *va* in *u* wohl unzweifelhaft das Thema des Infinitivs *tu* (im gewöhnlichen Sanskr. *tum*, ved. *tave tavai tos*, meine Skr. Gr. § 919), wahrscheinlich auch trotz der verschiednen Behandlung des Thema das gerundivische *tvâ*, ved. *tvânam* (aus *tvan*) *tvî tvînam*, sammt dem secundären Abstractsuffix ved. *tvana*, *tvan*, gewöhnlich *tva* (a. a. O. § 609); an das infinitivische *tu* 116 schliesst | sich das gewöhnliche Ptcp Fut. Pass. *tavya* (durch *ya* nach den Regeln der secundären Nominal-Suffixe a. a. O. § 585, II). Nun erscheint zwar auch *tya* als Ptcp Fut. Pass. aber nur hinter kurzen Vokalen statt *ya*. Es wäre demnach ein *hatya* denkbar (obgleich gegen die Regeln der gewöhnlichen Sprache, welche von *han* nur *ghâtya* oder *badhya* bildet), aber *hantya* von diesem Gesichtspunkt aus gegen alle bisher bekannten Analogieen. Allein wenn man sich dazu neigt *ahantya* in diesem Fall für einen bloss phonetischen Vertreter von *ahantva* zu nehmen, so erhebt sich sogleich die viel umfassendere Frage, ob denn nicht überhaupt das *ya* des Ptc. Fut. Pass. sowohl als des Gerundium aus dem *va* in den entsprechenden Formen *tva tvâ* entstanden sei. In beiden Fällen wird die Frage durch die Form *tya* um so näher gerückt; denn es lässt sich nichts weniger als mit Sicherheit behaupten, ob dieses *t* in Folge des vorhergehenden kurzen Vokals entstanden oder vielmehr bewahrt sei; so wenig als dies bezüglich der kvip-Formen geschehen kann; hier macht sogar die Erscheinung des *t* in den verwandten Sprachen (z. B ἀνα-κτ für ἀνα(?)-κτιτ, *ped-it*, von κτι = sskr. *kshi*, „herrschen" und *i* „gehn") die rein phonetische Entstehung desselben höchst unwahrscheinlich, wobei ich jedoch nicht bergen will, dass der Mangel des *t* in dem primären Suff. *van* in den verwandten Sprachen (z. B. πίων = *pîvan*), bei welchem im Sskr. ebenfalls in einigen Fällen (kvanip) *tvan* hinter kurzen Vokalen erscheint, die Einbusse des *t*, wenn es begrifflich, oder die Einschiebung desselben, wenn phonetisch, als eine sehr alte, der Sprach-Trennung unseres Sprachstammes vorhergegangene, Erscheinung erweisen würde. Diese hätte nun an und für 117 sich | gar nichts Auffallendes; denn es gibt eine Menge von Fällen, in denen die organische Form schon vor der Trennung durch phonetische Einflüsse umgewandelt ist und die Um-

wandlung in den verwandten Sprachen erscheint oder zu Grunde liegt, aber es werden dadurch bei der vorliegenden Frage die Mittel sie zu entscheiden verkürzt, und ich wenigstens begnüge mich damit, sie für jetzt hervorgehoben zu haben. — S. 41 erinnert mich *âlâṭya* an *âlâna* (von *â-lî*) „der in Ankerplatz weilende". Doch kann man auch an die Wurzel *laṭ* denken, welche in der Bed. „ludere" mit der Wz. *laḍ* übereinstimmt und daher auch vielleicht wie diese die Bed. „in altum ejicere" haben konnte. Davon könnte *âlâṭa* „das Wogen des Meeres" bedeuten, also „der auf stürmischem Meer befindliche". Bei der Annahme der Suffixe *asti* und *asta* (S. 41 f.) möchte Hr W. nicht leicht Beistimmung finden; *asta* erscheint nur in *astât* und ist unzweifelhaft in zwei zu zerlegen oder vielmehr *tât* ist darin an Wörter auf *as* getreten, z. B. *adhas-tât, avas-tât;* zu *paras-tât* vgl. vedisch *paras; tât* ist der alte (noch in den Veden erscheinende) Ablativ vom Pronomen *ta,* wie das Suffix *sât* der Ablativ des Pronomen *sa.* Dasselbe *tât* tritt, wodurch die hier gegebene Erklärung wohl unzweifelhaft wird, vedisch hinter entschiedene Ablative in *adharắt-tât ârắt-tât uttarắt-tât parâkât-tât;* jedoch auch an Adverbia, welche aus andern Casus hervorgegangen sind *ápâk-tât údak-tât prắk-tât.* Dieses *tât* ist auch in *upárishṭât,* welches dem Hrn Verf. Schwierigkeit macht, zu erkennen. In *uparis* (vgl. ved. *páris* nur im Sâma-V., griech. ἄμφις) werden wir auch einen adverbial gewordenen und daher verstümmelten Casus, wohl *uparais,* zu erken-|nen haben. Der Antritt von secundären Suffixen 118 an adverbial gewordene Casus wird für niemand etwas Auffallendes haben, da er im Sanskrit ganz gewöhnlich, vgl. z. B. *uccais-tarâm;* im Griechischen erklären sich sogar die anomalen adjectivischen Comparative daraus, dass die Endung τερο an adverbial gewordene Casus tritt; davon ist ausser den bekannten noch ein kaum bezweifelbares Beispiel ἀρισ-τερο, dessen ις mir für οις zu stehn scheint; analog ist auch das *is* in *sinis-ter, winis-tar.* Diesem gemäss nehme ich auch für *pulasti* eher die eine von Hr Weber vorgeschlagene Erklärung an, wonach es aus dem ebenfalls vorkommenden *pulas-tya* verstümmelt ist. Dieselbe passt auch für die meisten übrigen auf *asti; çrâvasti* dagegen scheint eher zusammengesetzt aus *Çrâ-vasti* (vgl. *Kapilavastu*). — S. 46 ist *adhâ kshamâcarâḥ* in Taitt. und Kâth sicherlich nicht Schreibfehler; eben so wenig

ist wohl daraus auf eine Form *adhâ* = *adhas* zu schliessen; sondern wahrscheinlich ist der in den Veden so häufige spurlose Verlust des Visarga, welchen die uns bis jetzt bekannten indischen Grammatiker, wie so manches Vedische übersehn haben, eingetreten, und der dann entblösste Auslaut *a* in *adhaḥ*, so vielen ved. Analogieen gemäss, gedehnt. Für eine nicht unähnliche Dehnung ist gewiss in Anuvâka I (= YV. 16, 4) *sumanâ asat* (für *sumano asat*) zu nehmen; es bezieht sich auf *sarvam jagat* und muss demnach Neutrum sein, wie denn auch die andre Apposition *ayakshmam* im Ntr. steht. Mahîdhara nimmt es nichts desto weniger für Mascul. und erklärt diese Geschlechtsvertauschung für vedisch. — Interessant ist (S. 47) das Nomen *yavyudh;* mit Recht nimmt es Hr Weber für eine reduplicirte Form. Doch ist es nicht für ein suffixloses re-119 du-|plicirtes Nomen im Allgemeinen zu nehmen, wie man etwa *juhû didyut dadṛt* auffassen kann (obgleich ich auch diese für kvip-Formen alter Intensiva halte), sondern für das suffixlose Nomen eines Intensiv. Dann stehn zwei Erklärungen offen; entweder kann man *yavyudh* nach Analogie der vedischen Intensiva *navînu davidyut* etc. (meine Sanskrit-Gr. § 170) für *yavîyudh* nehmen, dessen *î* wegen des folgenden *y* eingebüsst wäre, oder für gewissermassen bloss phonetische Umwandlung des regelmässigen Intensiv *yoyudh*, dessen *o* vor *y*, nach Analogie der Behandlung desselben vor secundären und auch einigen primären Suffixen (meine Gramm. § 60, Bem. 1), in *av* übergegangen wäre. Auf jeden Fall ist das Wort übrigens dreisilbig, da sonst im Metrum eine Sylbe fehlen würde (vgl. die Varianten S. 31 und die Leseart des YV. 16, 60). — Es folgt die 20ste Upanishad, Yogaçikshâ, 10 Verse, sehr spät; übersetzt. — Nr. 21, Yogatattva, 15 Verse, ebenfalls übersetzt. — Nr. 22, Çivasaṃkalpa, 6 Verse, ebenfalls übersetzt. — Nr. 23, Atharvaçikhâ, 1 Kapitel, ziemlich alt. — Nr. 24, Âtma, 1 Kapitel, übersetzt. — Nr. 25, Brahmavidyâ, 1 Kapitel in 13 Versen, übersetzt. — Nr. 26, Amṛtavindu (oder Brahmavindu?), 3 Kapitel, mit 22 Versen, übersetzt. — Nr. 27, Tejovindu, 1 Kapitel in 14 Versen, übersetzt. In Vs 12. 13 u. 14 a. α hängen die Accusative von *na vidus* in 12 a ab; sie kennen nicht Begierde etc. bis: die Lust und auch den Schmerz. In 14 a. β und b ist eine zwar etwas verschrobene aber grade in diesen vielfach ungrammatisch und verschroben geschriebenen

Schriften nicht analogielose Construction: *tathâ tad brahma tat param mânâpamânayoḥ* (sc. *vinirmuktam* mit Genitiv statt Ablativ) | *etadbhâvavinirmuktam* (nämlich von den in 12 bis 14 120 aufgezählten) *grâhyam:* so ist dieses das höchste Brahma zu empfangen von Stolz und Verachtung und diesen Leidenschaften frei". Ich verkenne nicht, dass der Sinn *vinirmuktena* fordern würde. Sollte es der Verf. adverbial gedacht haben? — Nr. 28, Garbha, 5 Abschnitte, sich mit der Gestaltung des menschlichen Leibes beschäftigend; übersetzt. — Nr. 29, Jâbâla, 5 Abschnitte, theilweis übersetzt. — Nr. 30, Mahânârâyaṇa, 1 Kapitel, übersetzt. Diese Upanishad enthält eine der merkwürdigsten grammatischen Formen, welche Sâyaṇa als Variante kennt und drei Handschriften darbieten, nämlich *vyacasarja.* Sâyaṇa hat die fast nicht minder anomale *vyasasarja;* denn in beiden ist das Augment ausser der Reduplication das aller Analogie Beraubte, der Mangel der Reduplication dagegen, sowie die Einschiebung von *ca* per tmesin haben in den Veden ihre Analogieen (vergl. in letztrer Beziehung unten bei Nr. 39 und Sâmaveda S. 233, 8, wo aber *Çunaç cicchepa* zu lesen)[1]. Doch ist die Einschiebung zwischen dem Augment und der flectirten Form wiederum höchst auffallend, obgleich auch sie darin ihre Erklärung fände, dass auch das Augment ursprünglich eine trennbare Partikel war. Nur eine Hdschr. hat die regelmässige Form *vi sasarja.* — Die Vergleichung von *nâman* mit lateinisch *nûmen* (S. 84) kann doch nur ein etymologisches Spiel sein, welches aber mancher für Ernst nehmen möchte. |

In der Note zu S. 87 bei Gelegenheit einiger interessanter 121 dialektischer Formen, und S. 110 setzt Hr Weber in der Kürze seine Ansicht über das Verhältniss des Sanskrit zu den Prâkritsprachen, über das Alter des erstern, sowie der darin geschriebenen Werke im Allgemeinen auseinander. Dort heisst es: „Es ist ein Irrthum, dass man aus der (inschriftlichen) Existenz prâkṛtischer Mundarten in den nächsten Jahrhunderten vor unsrer Zeitrechnung auf ein der Bildung derselben vorhergegangenes Aussterben der Sanskritsprache schliesst, während grade im Gegentheil die Entwickelung beider aus der gemeinsamen Quelle, der indoarischen Sprache, als ganz

[[1] Vgl. Rv. Prâtiç. II, 43.]

gleichzeitig und neben einander vor sich gegangen betrachtet werden muss, womit denn natürlich das sonst nothwendige, 122 aber | schon innerlich haltlose Hinaufschrauben der Sanskrit-Litteratur in die Zeiten hohen Alters hinauf eo ipso fällt". S. 110 heisst es in der aus des Hrn Verf. Vâjas. Sanhitae spec. sec. abgedruckten Stelle: „Inclino ad sententiam eorum qui proprie sic dictam Samskṛtabhâshâm unquam totius Âryâṇâm populi communem linguam (Volkssprache) fuisse negant eamque eruditis solum tribuunt. Sicuti ex veteribus Germanorum dialectis nostrum Neuhochdeutsch ortum est, communia ad universales regulas et leges redigens, discriminum vel memoriam vi analogiae delens, et contra sicuti hae dialecti ipsae paulatim degenerantes tamen saepe pleniores et vetustiores conservarunt formas, ita Vedicae dialecti quoque partim in unum flumen concurrentes ibique ipsae pereuntes regularem formarunt samskṛtabhâshâm, partim originali (prâkṛtena) suo ipsarum irregulari vigore delabentes singularum gentium idiomata remanentes simul cum his depravatae sunt". Auch ich habe die Ansicht, dass das klassische Sanskrit nur eine Gelehrtensprache sei, schon in meinem Indien (1840) an mehreren Stellen ausgesprochen und demgemäss die Anfänge der ihm angehörigen Litteratur später als die Zeit des Buddhismus gesetzt, vgl. z. B. a. a. O. S. 246; 255 ff.; 266 u. sonst. Wenn aber Hr Web. das Verhältniss des Sanskr. zu den Volkssprachen dem des Neuhochdeutschen zu den deutschen Dialekten vergleicht, so kann ich ihm nicht beistimmen. Denn das Neuhochdeutsche ist eine wirkliche Volkssprache, in allen auf Bildung Anspruch machenden Ständen herrschend, und bis in die untersten Stände als Verständigungsmittel verbreitet, während das klassische Sanskrit nur heilige und Lit-123 teratur-Sprache war. | Das zeigt auch der Gebrauch desselben in den Dramen, welche uns in diesem Betracht doch entweder den Zustand ihrer eignen Zeit, oder der, in welcher sich die Dramenform ausgebildet hat, widerspiegeln. Hier sprechen nur die sich geistig beschäftigenden Brahmanen und der König Sanskrit; Letzterer gewiss nicht dem wirklichen Zustand entsprechend, sondern nur, um ihm eine höhere Würde zu geben. Bezüglich des Sanskrit glaube ich übrigens auch darin von Hr Weber abweichen zu müssen, dass ich es aus einem ganz bestimmten Dialekt, welcher einst wirklich Volkssprache war,

ableite; ich kann mir sonst nicht erklären, warum vedische Formen, welche im Prâkrit ihre Repräsentanten haben, im Sanskrit nicht zulässig sind, und durch solche vertreten werden, welche durch ihr Vorkommen in den verwandten Sprachen ihre uralte Entwicklung beurkunden, z. B. Instr. Pl. der Themen auf *a*, ved. *ebhis*, prâkrit. *ehiṃ*, aber sskr. *ais*, zend. *âis*, ltth. *ais*. Wenn diese Formen in der vedischen Sprache auch erscheinen, so liegt dies daran, dass der Dialekt, welcher, wie ich glaube, die Grundlage des klassischen Sanskrit bildet, auch das Hauptcontingent zur Bildung der Vedensprache lieferte, welche sich überhaupt der Bildung der epischen Sprache bei den Griechen analog entwickelt zu haben scheint. Wie wenig übrigens das klassische Sanskrit Volkssprache sei, kann man am besten bei Durchmusterung seines Sprachschatzes erkennen, wo sich die schon sehr früh begonnene Ergänzung aus prâkritischen Bildungen mit Leichtigkeit nachweisen lässt. — Die Analyse schliesst in diesem Heft Nr. 31, die Mâṇḍûkya Up.; übersetzt. — Es folgt von R. Roth: „Die Sage von Çunaḥçepa. Zweiter Artikel". Nachdem im ersten Art. die Sage nach der ältesten | Quelle erzählt war, 124 folgt hier nun eine Analyse derselben. Es ergibt sich als ihre Grundlage ein sittliches Moment, gegen die Greuel der Menschenopfer gerichtet, so dass sie für das indische Alterthum dieselbe Bedeutung erhält, wie die Sage von Abraham und Isaak für das Jüdische, die von Phrixus und Iphigenia für das Hellenische. Daneben tritt ein historisches durch die Rolle, welche Viçvâmitra in ihr spielt. Es entsteht nun die Frage, ob diese Grundlagen auch in den vedischen Hymnenstellen, in denen Çunaḥçepa erwähnt wird, zu erkennen sind, und hier ergibt sich, dass diese zwar eine wunderbare Rettung desselben kennen, aber weder eine beabsichtigte Opferung, noch eine Theilnahme Viçvâmitras an seiner Rettung andeuten. Weiter verfolgt Hr Roth die Sage nun auch in ihrer spätern Entwickelung, wo denn Çunaḥçepa immer mehr in den Hintergrund tritt, die rettende Macht des Viçvâmitra dagegen in den Vordergrund.. Dies führt ihn auf die Behandlung der in diesem Betracht ähnlichen Sage des Triçaṅku. Man vergl. dazu übrigens Weber S. 237, der beide Sagen für Sternsagen hält und die des Çunaḥçepa auf den kleinen Bär bezieht, wie denn das Wort der Bedeutung nach = κυνοςουρά ist. — Es

folgt „R. Friederich's Untersuchungen über die Kawisprache und über die Sanskrit- und Kawilitteratur auf der Insel Bali". Hr Friederich begleitete 1846 die holländische Expedition nach Bali und verweilte daselbst Mscpte sammelnd und die dortige Religion erforschend, wobei er sich des Beistandes der Priester bediente. Die wesentlichsten Momente seines ersten Berichtes, welcher in einigen dem Ref. nicht zu Gebote stehenden Zeitschriften abgedruckt ist,
125 werden hier von Hr Weber mitge-|theilt und mit Bemerkungen begleitet. Dieser erste Bericht handelt über die Sprache und Litteratur auf Bali. Ausser in der einheimischen Sprache finden sich Werke in der javanesischen, der Kawisprache und dem Sanskrit vor; letztre drei Sprachen wurden von den aus Java gekommenen Einwanderern eingeführt, die erste als deren Muttersprache, die letzte als die der heiligen Litteratur, die mittlere als Vermittlungssprache zwischen den Priestern und dem Volk in Java, eine Mischung von Javanesisch mit Sanskritwörtern. Bezüglich der Sanskritlitteratur erfuhr Hr Fr., dass die Veden zwar nicht vollständig, wohl aber in Fragmenten auf Bali vorhanden seien. Von den Purânen findet sich eines; ferner sind Tantra's da, von denen die meisten jedoch sehr geheim gehalten werden. In der Kawisprache existirt das Râmâyaṇa und viele Theile des Mahâbhârata, ohne dass jedoch der letztere Gesammtname bekannt wäre. Ausserdem einige Werke, deren Sanskrit-Originale nicht bekannt sind; von der theils selbständigen Litteratur der Kawisprache finden sich das schon bekannte Bâratayudda u. aa., sowie in Prosa abgefasste Gesetzbücher. Leider scheint Hr Fr's Kenntniss dieser Werke nur sehr äusserlich zu sein, während eine genaue Kenntniss derselben sowohl für die Geschichte der Beziehungen zwischen Java und Indien, als der Sanskritlitteratur selbst von grösster Bedeutung sein würde. Ausser Werken in diesen Sprachen findet sich auch eine meist selbständige javanisch-balinesiscne Litteratur. Sie enthält theils historisch-genealogische, theils Mythenbehandlungen. Dagegen findet sich keine Spur der indischen Dramen, worin Hr Fr. und Web. einen Beweis der bedeutend späteren Entstehung derselben erblicken.
126 Mir scheint dieser Schluss nicht so | entscheidend. Auf keinen Fall möchte ich Hrn Webers Vermuthung (S. 148) beistimmen, „dass die Inder vielleicht erst durch das Bekanntwerden mit

dem griechischen Drama selbst zu ihren dramatischen Dichtungen veranlasst worden seien". Dagegen spricht die charakteristische Verschiedenheit der griechischen und indischen Dramatik einerseits und wohl auch die Erwähnung von dramatischer Vorstellung in den Geschichten von Buddha, welche, wenn sie auch gleich nicht mit Buddha gleichzeitig sind, doch die alten Zustände im Wesentlichen treu geschildert zu haben scheinen. — Den Schluss des Heftes bilden Correspondenzen, aus denen wir Hrn Web. Absicht die Upanishads herauszugeben erfahren. Die Freude über diese Nachricht wird aber dadurch getrübt, dass dieselbe Correspondenz die Herausgabe der Gṛhyasûtra durch Stenzler in Frage stellt.

Das 2te Heft beginnt mit einem Aufsatz des Hrn Herausgebers betreffend: Die griechischen Nachrichten von dem indischen Homer nebst Aphorismen über den griechischen und den christlichen Einfluss auf Indien. Er bezieht sich zunächst auf die Stelle bei dem Rhetor Dio Chrysostomus und daraus Aelian, wo gesagt wird, dass die Inder Homer in ihre Sprache übersetzt hätten. Hr W. bemerkt natürlich, dass diese Nachricht nicht wörtlich zu nehmen sei, sondern dass man nur daraus schliessen dürfe, dass „die Inder ein episches Gedicht in der Weise der homerischen Gesänge aufzuweisen hatten". Obgleich er mir die rein amplificirenden Gegensätze des Rhetor zu sehr zu urgiren scheint, stimme ich ihm doch darin bei, dass er als dieses Gedicht die Grundlage des Mahâbhârata ansieht. Mit Recht schliesst er aus dieser späten Erwähnung eines in-|dischen Homer, 127 dass diese Nachricht erst nach Plinius' Zeit ins Abendland drang; ich kann jedoch nicht umhin, dabei zu bemerken, dass daraus nicht folgt, dass das Gedicht nicht vielleicht schon lange vorher existirte. Nur einem sehr oberflächlich mit dem Stoff des Mbhâr. bekannt Gewordenen, wie das wohl bei einem Kaufmann oder Schiffer denkbar ist, konnte es einfallen, darin eine Übersetzung des Homer zu sehn, während Leute von höherer Bildung, wie Megasthenes etc., wenn sie auch dasselbe Gedicht gekannt hätten, es kaum mit Homer verglichen haben würden. Den hieran geknüpften Aphorismen über den Einfluss der Griechen auf die Zusammenfassung der indischen Heldenlieder zu einem Epos, des Christenthums auf die religiöse Entwickelung in Indien kann ich nicht folgen. Die lose

Verknüpfung von Sagen und andern Stoffen im Mbhâr. ist jedem griechischen Muster, am meisten dem homerischen so fremd, dass schwerlich ein solches darauf eingewirkt hat; auch bedurfte es bei dem ungeheuren Sagenreichthum Indiens, welcher ja auch schon in den Brâhmaṇa's und aa. Werken älterer Litteraturkreise, wenn auch von andern als rein dichterischen Gesichtspunkten aus gesammelt werden musste, und dem Sammelgeist, welcher sich vielfach bei den Indern zeigt, keines äusseren Anstosses zu einer Verknüpfung, die ja fast im Princip kaum von der bei den Mährchen herrschenden differirt. Was aber das religiöse Gebiet betrifft, so möchte sich seit Fixirung des so überaus exclusiven Brahmathums der indische Geist schwerlich fremdem Einfluss geneigt gezeigt haben, so wie denn die von Hr Web. aus dem Christenthum erklärten Momente sich ungezwungen genug aus dem reichen 128 und mannichfal-|tig strömenden Born der religiösen Speculation der Inder selbst deuten lassen können.

Es folgt die Fortsetzung der Analyse der Upanishads (s. oben S. 123) und zwar Nr. 32, deren sanskritischer Name noch unsicher; bei Anquetil du Perron: Pankl Shekl (Çâkalya?) und Mankl genannt, 1 Kapitel nach Anq. d. P. übersetzt. — Nr. 33, Kshurikâ, 2 Kapitel, übersetzt. — Nr. 34, Paramahaṁsa, 1 Kapitel, übersetzt. — Nr. 35, Âruṇika Âruṇeya Âruṇîya Âruṇiyoga, 2 Kapitel, übersetzt. — Nr. 36, Kena, 2 Kapitel. Da der Text schon mehrfach, aber stets in der Sâma-Recension edirt ist, gibt Hr Web. die Varianten der Atharva-Rec. Auch eine Übersetzung hielt Hr Web. nicht für nöthig, da deren schon einige existiren; dagegen gibt er höchst werthvolle Bemerkungen dazu, insbesondre über die Stellung der Umâ in derselben, deren Namen, Bedeutung und über die Frauen des Çiva überhaupt. — Nr. 37, Kâṭhaka. Da auch diese Upanishad schon mehrfach edirt und übersetzt, so beschränkt sich Hr W. auch hier auf Bemerkungen. Er macht zunächst darauf aufmerksam, dass die Editionen dieser Upanishad wohl mit Unrecht die Yajus-Recension mitzutheilen vorgeben. Denn die Varianten der Handschriften, welche sie in der Atharva-Recension enthalten, tragen nichts weniger als den Charakter einer verschiedenen Recension an sich, sondern ergeben sich grösstentheils als die richtigen Lesearten. Wenn Hr Web. jedoch, bei Mittheilung der Leseart für S. 111, 17

(bei Poley) *yogavid adhyâtmam,* meint, dass Çaṅkara etwas Ähnliches gelesen habe, so irrt er sich; hier hat auch Çaṅkara Poley's und Roer's Leseart *evam yo vid adhyâtmam* und erklärt es durch *yo evamvid* „wer so wissend (ist) . . .", also wieder mit Tmesis wie | oben S. 120. In den Bemerkk. hebt 129 Hr Weber die charakteristische Verschiedenheit zwischen den 3 ersten Kapiteln einerseits und den 3 letzten andererseits hervor, welche in der That unverkennbar ist, obgleich ein Moment, dass in letzteren *Nâciketas* (statt *Năc°*) an der einen Stelle, wo er vorkommt, geschrieben wird, jetzt wegfällt, da nach Hdschr. I und Roer auch hier *Năc°* zu schreiben ist. Dann bespricht er (S. 201) die sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten in der Stelle I, 1, 11 (= S. 101, 3 bei Poley). Die sprachliche fällt weg, wenn man Auddâlaki Âruṇi hier als Bezeichnung des Naciketas selbst nimmt, wie er ja auch S. 109, 5 (Pol.) Gautama genannt wird, grade wie 101, 1 (Pol.) sein Vater; dass die gleich folgenden Nominative 101, 4 (Pol.) wieder auf den Vater gehn, hat bei der abgerissenen Sprache nichts Auffallendes. Hierbei bleiben jedoch die sachlichen Schwierigkeiten — *mahâ bhûmau* für *mahân bhûmau,* welches S. 204 besprochen wird, gehört wohl nicht in dieselbe Kategorie mit der Einbusse von *n* und fast steter Verwandlung desselben in Anunâsika vor Vokalen, einigen Halbvokalen und *h*, sondern ist wohl eher flexivisch als euphonisch; es ist der Analogie der Themen auf *an* gefolgt, derer organischerer Form sein Nominativ entspricht; vgl. auch *mahâ* als vorderes Glied in Zsstzg., welches ebenfalls der Nominativ ist, der jedoch hier sein *n* nach allgemeiner Analogie eingebüsst hat. — Nr. 38, Ânandavallî. Hrn Web. Text hat hier manche Abweichungen von dem jetzt in der Bibliotheca Indica vorliegenden. Er gibt Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen. S. 211 ist *sâma* wohl sicher unrichtig durch Sâmaficirung übertragen; diese gehörte schwerlich in eine solche Elementarlehre, wie sie die übrigen Titel | andeuten. Auch Çaṅkara's Deutung 130 „Aussprache der Buchstaben nach der mittleren Weise: Gleichheit" scheint mir kaum richtig, sie passt wenigstens nicht in die bekannte Elementarlehre der indischen Grammatiker. Was unter diesen Titeln fehlt und das Wort *sâman* am ersten seiner Etymologie nach ausdrücken möchte, ist „die Lehre von der Homogeneität (Gleichheit, Verwandtschaft) der Buchstaben".

Doch macht mich Çaṅkara's Autorität in dieser Erklärung schwankend. In *çîkshâ* für *çikshâ* haben wir nicht eine bloss phonetische vedische Dehnung des *i* zu sehn, sondern es deutet auf Desiderativ *çîksh* neben *çîksh* wie *dhîps* neben *dhîps*, aus *çiçaksh* = *çiaksh* = *çîksh*, mit *ia* in *î* (nicht *i*), welches wohl die organischere Contraction ist, während kurzes *i* (wie in *pits* u. aa.) nur in Folge der steten Position eingetreten sein mag[1]. — S. 216. Z. 3 ff. war statt: „so magst du dich an die Brâhmaṇa wenden, die sich u. s. w. bis damit sie sich damit beschäftigen" zu übersetzen: „so magst du dich in diesen (nämlich Ungewissheiten) so betragen, wie die Brâhmaṇa, die sich u. s. w. darin (nämlich in solchen Fällen, die dir Bedenken erregen) betragen". Die gleich weiter folgende Übersetzung von *abhyâkhyâta* „wenn sie herbeigerufen sind", ist gewiss ebenfalls unrichtig; sollte Çaṅkara's Erklärung zu übersetzen sein: „besprochene (verrufene? denn *abhyukta* ist unzweifelhaft die richtige Leseart), die von irgend jemand mit einer sich zusammen (= einander) befleckenden Schuld verbunden gemacht sind (= die von jemand einer einander befl. Sch. angeklagt werden)"? Es erinnert übrigens an *abhyâkhyâna* „falsche Anklage" (Am. K.), wonach *abhyâkhyâtâḥ* „mit | Unrecht Verleumdete" wären. — Dass, wie S. 219 angenommen wird, in der Stelle bei Roer VII, S. 74. 75 *tasyaisha eva çârîra âtmâ* | *yaḥ pûrvasya* | *tasmâd vâ etasmât prâṇamayât* | *anyo ntarâtmâ*, zu verbinden sei: *tasya yaḥ pûrvasya* und *yaḥ* die Function des persischen Isâfet versehe (wo aber, wie Hr W. selbst bemerkt, *yat* oder *yasya* zu erwarten gewesen wäre), also *tasya yaḥ pûrvasya* völlig gleich *tasya pûrvasya* wäre, ist mir höchst unwahrscheinlich. Ich construire *yaḥ eva eshaḥ çârîraḥ âtmâ tasya pûrvasya* | *tasmât vai etasmât prâṇamayât* | *anyaḥ antarâtmâ* etc. wörtlich übersetzt: „welcher nun dieser eingeleibte âtman dieses frühern (ist), aus diesem selben aus Hauch bestehenden (geht) ein andrer innerer âtman hervor" etc. Es ist dies die so stark accentuirende Sprache, welche grade in dieser Upanishad vorherrscht. — Auch S. 224 ist der Schluss nicht ganz richtig übersetzt durch: denn den kümmert nicht mehr die Sorge (*etaṃ ha vâva na tapati*) „was Gutes habe ich nicht gethan? was Böses

[1] Vgl. auch *tîksh* in *tîkshṇa* neben *titiksh* von *tij*.

habe ich gethan?" Wer also weiss, der befreit sich von diesem beiden: von diesem beiden befreit sich der, der also weiss. Es war zu übersetzen: Diesen sicherlich (*ha vâva* = *avadhâranârthau* Çank. bei Roer 121) quälet nicht: „habe ich Gutes nicht gethan, habe ich Böses gethan" dieser (Gedanke); der der diese Beiden (nämlich das Nichtthun des Guten und das Thun des Bösen *sâdhvasâdhunî*) so weiss (d. h. nachdem er in Folge der vorhergehenden Erkenntniss nicht mehr von ihnen gequält wird, sie auf der nun errungenen Stufe als im âtman identisch, für sich indifferent, ansieht), der macht stark den âtman; denn derjenige, welcher diese bei-|den so 132 weiss, macht st. d. â.". Die Construction dieser letzten Stelle, an welcher Hr Web. Anstoss fand, ist *eshah hi yah evam veda ubhe eva ete sprnute âtmânam.* — Unter den Bemerkungen des Hrn Herausg. hebe ich besonders eine schöne Monographie über die Götterstufenfolge hervor, insbesondre über den Unterschied zwischen den *âjânadeva*, *karmadeva* und *deva* κατ' ἐξοχήν, welchen er mir wesentlich richtig angegeben zu haben scheint. Mit Unrecht aber nimmt er S.227 an, dass [[bei]] Anquetil du Perron's Unterscheidung zwischen *âjânadeva* und *karmadeva* [[beide]] ziemlich auf dasselbe herauskommen. Diese ist vielmehr wesentlich dieselbe wie die bei Çankara, nur dass *âjânaja* (= *devaloke jâta* bei Çank.) nicht genau übertragen ist; sein „opus pium" ist = *smârtakarmaviçesha* bei Ç.; sein „selouk conforme τῷ Beid" = *vaidikam karmâgnihotrâdi kevalam.* Nach Çank. wird von Menschen durch Übung der traditionellen Werke die Geburt im Götterhimmel erworben; durch Übung der in den Veden vorgeschriebenen der unmittelbare (doch wohl aber erst bei dem irdischen Tod) erfolgende Eintritt in den Götterhimmel. — Nr. 39, Bhrguvallî, übersetzt und ebenfalls mit Anmerkungen begleitet. — Es folgt, ebenfalls vom Hrn Herausg.: „Zur Geschichte der indischen Astrologie". In der Vorbemerkung geht Hr Web. mit Recht davon aus, „dass die indische Astronomie als Wissenschaft rein als ein Kind der griechischen Sternkunde zu betrachten sei", eine Überzeugung, welche auch ich schon in meinem Indien 1840 auf die damaligen Arbeiten gestützt (S. 266) ausgesprochen habe. Bezüglich der ihnen bekannten Planeten jedoch schliesst Hr Web. aus den Namen derselben insbesondre,

133 dass ihre Auffindung von den Indern | selbständig ausgegangen sei. Der des Mars, nämlich Bhauma, scheint mir aber durch die Bekanntschaft mit dem Bhaumakâvyam, welches auf der Insel Bali gefunden ist, nicht verständlicher zu werden, als er vordem war. Eher darf man vielleicht sich daran erinnern, dass Atri als Bhauma patronymisirt wird (Ṛgvedânukramaṇikâ zu III, 8), so dass der eigentliche Name des Mars Atri wäre, er also wie Jupiter und Venus nach alten Rischi's benannt. Sehr auffallend ist zwar alsdann, dass die patronymische Bezeichnung den eigentlichen Namen ganz verdrängt hätte, doch finden sich auch die andern Planeten wenigstens überaus oft patronymisch benannt, z. B. Mercur = Budha als Somaputra, Saumya. Von den andern Benennungen des Mars sind bhûmija, kshitija, kshmâjâ, kuja, dharâsûnu, mâheya, âvaneya mit Bhauma wesentlich identisch. — Bezüglich der Ableitung der indischen Astronomie von der griechischen, geht Hr W. sogar so weit, den Asura Maya, von welchem der Sûryasiddhânta abgeleitet wird, mit Ptolemäus (welcher Name Turamâya in der Inschr. von Girnar lautet) zu identificiren. — Wie nun die Inder Schüler der Griechen waren, so waren sie andrerseits Lehrer, dann aber auch wiederum Schüler der Araber, insbesondre in Bezug auf Astrologie. Diesen letzten Punkt, das gegenseitige Verhältniss in der Astrologie weist Hr W. ausführlicher nach, dabei sich auf ein Werk von Balabhadra, Hâyanaratna „die Perle des Jahrs" genannt, aus dem 17ten Jahrh. stützend. Dieser Aufsatz ist reich an Einzelnheiten, auf welche wir hier jedoch nicht eingehn können. — Es folgt ebenfalls vom Hn Herausgeber: „Über das Çâṅkhâyana-134 oder Kaushîtaki-Brâhmaṇa". Dieses Brâh-|maṇa behandelt das gesammte Opferwerk, insbesondre das Somaopfer, und hat die grösste Ähnlichkeit mit dem Aitareya-Brâhmaṇa. Beide sind für die Textgeschichte des ṚgVeda die älteste Quelle, und ihre Angaben über die Anordnung der einzelnen Ṛc stimmen nicht immer zu der vorhandenen Recension desselben (vgl. auch M. Müller Pref. zu seiner Ausg. des ṚgVeda XXVI). Einzelnes führt Hr Web. nicht an, indem er eine Vergleichung dieser Angaben von M. Müller's Prolegomenen erwartet. Dagegen macht er selbst die interessantesten Legenden und andre Stellen aus diesem Brâhmaṇa namhaft, vergleicht die entsprechenden Stellen des Aitareya-Brâhmaṇa

und begleitet seine Mittheilungen mit Bemerkungen, welche für seine umfassende Kenntniss und lebhafte Combinationsgabe Zeugniss geben. — Die Leseart des Vinâyaka, welche Hr Web. (S. 294) aus der gerade durchlöcherten Stelle nicht herausbringen konnte, ist augenscheinlich *pidṛbhmas* (im Text *pidṛbhmo*) von *dṛbh* mit çapo luk, d. h. nach der IIten Conjugationsklasse statt der VIten. — Aus den höchst beachtenswerthen Bemerkungen begnüge ich mich die ingeniöse Zusammenstellung von Κερβερο mit *karvara* („Tiger") *karvura* „scheckig" (mit *v* für organischeres *b*) hervorzuheben, welche durch die gleichbedeutende Benennung der beiden vedischen Todtenhunde *çabalau* wohl über allen Zweifel erhoben wird. Bezüglich *karbara* muss ich jedoch bemerken, dass es im Naighaṇṭuka mit *v* statt *b* geschrieben wird und in der angeführten Stelle des ṚgVeda wohl unzweifelhaft auch nicht die von Hr Web. angenommene, sondern die im Naigh. angegebne Bedeutung = *karman* hat (die Stelle lautet *inoshi kárbarâ purûṇi*). — Den Schluss dieses Heftes bilden die | Mittheilung 135 eines mystischen Alphabets und litterarische Nachrichten aus Indien.

Wir können diese Anzeige nicht schliessen, ohne den Wunsch auszusprechen, dass diese Arbeiten hinlängliche Theilnahme finden mögen, damit der Hr Herausg. seine Mittheilungen ununterbrochen fortzusetzen vermöge, zumal seine Ausarbeitung des sskrit. Handschriften-Katalogs der Berliner Bibliothek, von welcher die mir mitgetheilten ersten Bogen etwas höchst Ausgezeichnetes erwarten lassen, den Stoff dazu nicht wenig vermehren möchte.

X.

Berlin. Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung 1857. Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Im Vereine mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. **Albrecht Weber.** Mit Unterstützung der Deutschen

Morgenländischen Gesellschaft. Vierten Bandes erstes und zweites Heft. 336 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1858, St. 161—164, S. 1601.

Unter dem höchst dankenswerthen Inhalt dieser beiden Hefte nimmt die hervorragendste Stelle ein: des Hrn Herausgebers Ausgabe und Bearbeitung des Vâjasaneyi-Prâtiçâkhyam S. 65—171 und 177—331. Die hohe Bedeutung der mit den Veden in Verbindung stehenden kleinen Grammatiken, welche den Namen Prâtiçâkhya's führen, ist durch die ziemlich weit vorgerückte Veröffentlichung des wichtigsten derselben — des zum ṚgVeda gehörigen — selbst über den Kreis der eigentlichen Indianisten anerkannt. Die in ihnen hervortretenden phonetischen Anweisungen, welche eine Feinheit des Gehörs 1602 und eine Sorgsamkeit | der Beobachtung bezeugen, die in grammatischen Untersuchungen schwerlich ihres Gleichen haben, sichern ihnen vom allgemein-sprachlichen und selbst physiologischen Standpunkt aus eine höchst bedeutende Stelle, und sind nicht selten auch zur klareren Erkenntniss phonetischer Erscheinungen in andern Sprachen von grossem Nutzen, während sie selbst, als Bewahrerinnen der Anfänge der indischen Grammatik, sowohl für die Geschichte von dieser speciell als der Grammatik überhaupt, die wichtigsten und wahrscheinlich auch ältesten Dokumente bilden.

Das von Hn Weber hier zum ersten Mal nutzbar gemachte und trefflich bearbeitete Prâtiçâkhya schliesst sich im Wesentlichen an den von ihm edirten Text der Vâjasaneyi-Saṃhitâ (des weissen Yajur-Veda). Die Hülfsmittel, deren er sich zur Herausgabe bediente, sind zwei Berliner Handschriften, deren eine den Text, die andre den Text sammt dem Commentar des Uvaṭa gibt, so wie Mittheilungen, die ihm insbesondre aus einer Handschrift des East-India-House durch Roth und Aufrecht zugegangen sind. Diese genügten im Allgemeinen vollständig, den Text correct hinzustellen und zu erläutern. Im Einzelnen wird wohl eine vollständige Benutzung der Londoner Handschrift, so wie der aus Indien in Amerika angekommenen Hülfsmittel (vgl. darüber S. 332—334 der Indischen Studien) ein und das andre ergänzen; auch die Interpretation wird durch fortgesetzte Studien wohl diese oder jene Berichtigung erfahren; im Ganzen aber wird man mit Freuden

gestehen müssen, dass der Hr Herausgeber, zumal wenn man die geringen und nicht in der besten Beschaffenheit sich befindenden Hülfsmittel berücksichtigt, die ihm zu Gebote standen, | allen Forderungen, welche man an eine erste Ausgabe billiger- 1603 weise stellen darf, nicht allein vollständig genügt, sondern sie auch weit übertroffen hat. Einen besondern Werth erhält Hrn Weber's Behandlung durch die fortgesetzte Benutzung und Vergleichung der übrigen Prâtiçâkhya's, insbesondre des Taittirîya-Prâtiçâkhya und des zum Atharva-Veda, welche beide noch nicht veröffentlicht sind. — Vorausgeschickt ist eine 32 Seiten umfassende Einleitung, in welcher der Hr Herausgeber mit seiner bekannten Gelehrsamkeit und Scharfsichtigkeit von diesem Prâtiçâkhya im Allgemeinen, seiner Stellung zu den übrigen und insbesondre zu Pâṇini handelt. Dennoch kann ich einige Überzeugungen, zu denen er gelangt ist, mir nicht aneignen. Es würde hier zu weit führen, wenn ich meine Abweichungen zu begründen suchen wollte, und unbegründet hingestellte abweichende Ansichten haben in der Wissenschaft nur einen sehr untergeordneten Werth. Nur das Eine erlaube ich mir zu bemerken, dass, bei der eigenthümlichen Art, wie sich indische Lehrbücher entwickelt haben, weder Spuren des Alters für ihr Alter, noch Spuren der Jugend für ihre Jugend zu entscheiden vermögen. Sie können alt und jung zugleich sein, ihr Anfang nämlich verhältnissmässig alt, ihr Abschluss dagegen jung; und ich glaube, dass dies mit den jetzt genauer bekannten drei Prâtiçâkhya's in der That der Fall ist. So sehr sich auch das Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya mit der Pâṇini'schen Methode berührt, so wage ich dennoch nicht daraus zu schliessen, dass es in seiner Totalität Pâṇini's Zeit nahe steht. Die vielfach so ungenaue Fassung der Regeln, ihre Abhängigkeit von den speciellsten Momenten, der viel stärker als in den übrigen Prâtiçâkhya's her-|vortretende Mangel an umfas- 1604 senderen Grundregeln, so wie an Deutungen und Erklärungen, die zu Pâṇini's Zeit längst bekannt waren, machen es mir wahrscheinlich, dass grade in diesem Prâtiçâkhya mehr Spuren der ältesten Anlage bewahrt sind, als z. B. in dem vollkommensten derselben, dem zum Ṛg-Veda gehörigen. Diese Bewahrung aber bin ich weit entfernt, daraus zu erklären, dass es in einer älteren Zeit abgeschlossen sei, sondern eher aus dem Umstand, dass es weniger Interesse erweckte, als das wich-

tigste, das Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya. Dieses wurde mit grosser Sorgfalt weiter entwickelt und zu einem in sich harmonirenden Abschluss geführt, während in jenem Spuren der ältesten und neuesten grammatischen Entwickelung nur nothdürftig, vielfach gar nicht, mit einander ausgeglichen, neben einander bestehen blieben. So findet sich z. B. 2, 10 für *girvaṇas* die besondre Regel, dass es accentlos sei, während es unter die allgemeine 2, 17 fällt, wonach jeder Vocativ seinen Accent einbüsst, sobald er hinter einem Worte steht (ausser nânârthe und pâdâdau). Dem Scholiasten entgeht natürlich die Überflüssigkeit von 2, 10 nicht; er meint aber, sie sei für die, welche den Vocativ nicht erkennen, gegeben. Wenn zur Zeit des Abschlusses dieses Prâtiçâkhya noch eine so geringe Bekanntschaft mit der grammatischen Auffassung der Veden bei den Hörern oder endlich auch Lesern dieser kleinen Compendien hätte vorausgesetzt werden müssen, dann würde die Aufzählung der speciellen Fälle einen bedeutend grössern Raum einnehmen müssen. Es rührt dies Sûtra vielmehr eben aus der Zeit her, wo die Regeln noch ganz speciell gefasst wurden, und blieb stehen, weil die Form *girvaṇas* in Vâj. Saṃh. 1605 nie mit dem Acut vor-|kommt. Aus demselben Grunde ist auch die Regel über *asi* 2, 8 beibehalten worden, so wie die über *çrutam* 2, 14; letztre erinnert ganz an die Regeln in 4, 26 ff.; ausser in dem angegebenen Fall ist *çrutam* wohl nur Ptcp. Pf. und demgemäss accentuirt. Ziemlich ähnlich ist es mit 2, 9, wo anstatt die Regel anzugeben, wo *yathâ* seinen Accent einbüsst, lieber die paar Fälle aufgezählt sind, wo es accentlos in Vâj. Saṃh. erscheint; ebenso ist das Verhältniss von 2, 11 zu 2, 18: anstatt die Regel über die Accentuirung der Casus, welche von einem Vocativ abhängig sind, in ihrem ganzen Umfang aufzustellen (vgl. Vollst. Gr. § 121), ist sie in 2, 18 nur für den häufig eintretenden Fall, wo sie einen Genitiv trifft, allgemein hingestellt, dagegen der einzige Fall, wo in Vâjas.-Saṃh. ein Instrumental davon betroffen wird, lieber in 2, 11 besonders aufgeführt und ganz ohne Andeutung des Princips (hätte der Sûtrakâra dies andeuten wollen, so würde er noch *âhuta* hinzugefügt haben); doch bin ich weit entfernt, aus diesem Mangel zu schliessen, dass zur Zeit des Abschlusses dieses Prâtiçâkhya oder selbst der Abfassung dieses Sûtra das Princip noch unbekannt gewesen sei. Was 2, 12 die Regel

über die Accentlosigkeit von *cikitas* hinter *pra* betrifft, so weiss ich nicht, ob der Sûtrakâra nicht über die grammatische Auffassung unsicher war und die Fortdauer dieser Unsicherheit ihre Bewahrung veranlasste. Der Scholiast nimmt *cikitas* als Vocativ, ich weiss nicht ob, aber doch wohl schwerlich, auf eigne Hand, sondern eher irgend einer Tradition folgend; hätte der Sûtrakâra es ebenso aufgefasst, dann würde die Aufstellung der Regel sich wie die über *girvaṇas* erklären lassen. Allein die Auffassung als Vocativ ist unzweifelhaft falsch | und wird weder von Mahîdhara zu dieser Stelle (Vâj. 1606 Saṃh. 19, 52), noch von Sâyaṇa (z. ṚigV. I, 91, woher der Vers entlehnt ist) geboten. Dagegen entscheidet sowohl die Form (*cikitas* würde, wenn es ein Nomen wäre, ein Nominativ sein), als der Umstand, dass alsdann das vorhergehende *pra* als Compositionstheil dazu zu ziehen wäre (denn schwerlich dachte man daran *pra* noch zu *neshi* im folgenden Pâda zu ziehen); in diesem Fall würde aber das Wort *prácikitas* mit Accent auf der ersten Silbe lauten, und der Vocativ hätte gegen die Regel mitten im Pâda den Accent (welches sich hier übrigens nach einer andern Regel entschuldigen liesse). Sâyaṇa nimmt es als Ptcp Pf. Pass. — indem er alle möglichen Versuche macht, diese Erklärung mit der Grammatik in Harmonie zu bringen, wobei, wie gewöhnlich, der weite Mantel vedischer Anomalien herhalten muss. Mahîdhara scheint entweder ein nomen actoris darin zu sehen, oder ein nomen actionis, welches er als Bahuvrîhi mit *pra* zusammengesetzt fasst; er glossirt ohne Weiteres *pracikitaḥ kit jñâne pracetanâvân viçishṭacaitanyayutaḥ.* In allen drei Fällen ist *pra* als zusammengesetzt mit *cikitaḥ* gefasst. Diese Auffassung verstösst aber gegen den Ṛgveda-padapâṭha und gewiss auch gegen den des Vâjasaneyi, welchen der Sûtrakâra des Prâtiçâkhya im Sinne hatte. Denn in diesen Fällen wäre einerseits die Accentlosigkeit von *scikitaḥ*, bekannten grammatischen Regeln gemäss, nothwendig, und der Sûtrakâra hätte *pra* nicht als besonderes Wort vor *cikitas* aufgeführt (es ist nämlich nach Analogie von 2, 11. 13 so zu fassen und *pra* sowohl hier als in Weber's Ausgabe der Vâjas. Saṃh. von *cikito* zu trennen). So scheint mir denn fast, | dass der 1607 Sûtrakâra nicht wissend, wie *prá* | *cikitaḥ* | *manîshấ* | grammatisch zu nehmen (ob Vocativ oder Ptcip oder Verbum

finitum, worauf sonderbarer Weise weder Sâyaṇa noch Mahîdhara verfallen ist, so dass es fast scheint, dass es auch keinem der alten Erklärer eingefallen sei), in seiner Rathlosigkeit, es als unerklärbare Anomalie hinstellte. Die letzt angedeutete Erklärung ist ohne Zweifel die richtige. Die Stelle lautet:

tvám̐ soma prá cikito manîshā́ tvám̐ rájishṭham ánu neshi pánthâm
táva práṇîtî pitáro na indo devéshu rátnam abhajanta dhī́râḥ.

Ich übersetze wörtlich:

„Du o Soma! hast durch Weisheit kennen gelehrt den gradesten Weg, Du führe ihn! durch Deine Gnade, o Indu! erlangten unsre weisen Väter das Kleinod inmitten der Götter“.

cikitas ist Aorist von *ketaya*, Causale von *kit* eigentlich „erkennen machen“. Die gewöhnliche Form würde *cîkitas* sein. Die Dehnung des *î* ist bekanntlich nicht dynamisch, sondern nur phonetisch. Der Mangel derselben in dieser Vedenstelle lässt sich daher vielleicht sogar für archaïstisch nehmen; doch haben wir nicht nöthig, zu weit zu gehn, da Beispiele genug zeigen, dass in den Veden des Metrums wegen nicht selten sowohl gedehnt als verkürzt wird. Auch hier erklärt sich die Verkürzung aus dem Metrum.

Einen recht deutlichen Überrest aus der Zeit, wo das Vedenverständniss noch in seinen ersten Anfängen lag, zeigt uns 2, 20, wo die Accusative *lā́jîn* und *çā́cîn* und die Locative *yávye gávye*, weil sie mitten zwischen Vocativen stehen 1608 und die Construction einige — jedoch höchst unbedeu-|tende — Schwierigkeiten machen mochte, in aller Einfalt ebenfalls für Vocative genommen werden und ihr Accent deshalb als ein gegen 2, 17 verstossender aufgeführt wird. Solche und ähnliche Stellen — und es gibt deren noch mehrere — mögen die beachten, welche sich noch immer einbilden, dass die Vedenerklärung nach indischem Muster unsrer, sich im Wesentlichen von ihr befreienden vorzuziehen sei. Wer die indischen Erklärungen sorgfältig studirt hat, der weiss, dass absolut keine continuirliche Tradition zwischen der Abfassung der Veden und ihrer Erklärung durch indische Gelehrte anzunehmen ist, dass im Gegentheil zwischen den echten poetischen Überresten des vedischen Alterthumes und ihrer Erklärung ein

langdauernder Bruch der Tradition existirt haben muss, aus welchem höchstens das Verständniss von einigen Einzelheiten durch liturgische Gebräuche und damit verbundene Worte, Sprüche und vielleicht auch Gedichte sich in die spätere Zeit hinüber gerettet haben mochte. Die Erklärer der Veden hatten im Grossen und Ganzen, ausser diesen höchst gering anzuschlagenden Überresten der Tradition, fast weiter keine Hülfsmittel als die auch uns zum grössten Theil zu Gebote stehenden, den klassischen Sprachgebrauch und die grammatische und etymologisch-lexikalische Wortforschung. Höchstens fanden sie noch Hülfe in dialektisch Bewahrtem; diesen Vorzug wiegt aber die uns zu Gebote stehende Vergleichung mit dem Zend und die, natürlich mit Behutsamkeit und Besonnenheit zu führende, mit den übrigen, dem Sanskrit verwandten, Sprachen, welche schon so viele Hülfe zum klareren Verständniss der Veden geboten hat, fast vollständig auf. |

Aber ganz abgesehen von allen Hülfsmitteln im Einzelnen, 1609 wird die indische Erklärung schon durch die Befangenheit, mit welcher sie alte, ihr ganz entfremdete Zustände und Anschauungen von ihrem um so viele Jahrhunderte späteren religiösen Standpunkt aus begreifen will, ihrem ganzen Wesen nach zu einer durch und durch falschen, während uns durch die — aus analogen Verhältnissen geschöpften — Kenntnisse des Lebens, der Anschauungen, der Bedürfnisse alter Völker und Volksgesänge für das Verständniss des Ganzen ein Vorrang gewährt ist, welcher selbst, wenn die Inder der Tradition viel mehr Einzelnheiten verdankten, als sie ihr wirklich verdanken, dennoch durch ihre Erklärung nicht verdunkelt werden würde.

Wenden wir uns jetzt zu dem Buche selbst. Es zerfällt in 8 Adhyâya's (Kapitel), deren letz-|ten der Hr Herausgeber 1610 wohl mit Recht für einen späteren Zusatz nimmt (welcher nach Abschluss des Ganzen hinzugefügt ist, um das Werkchen auch mit der Mâdhyandina-Recension in Harmonie zu bringen). Zur leichteren Übersicht hat Hr Weber den Inhalt in der Einleitung kurz mitgetheilt, wie er denn überhaupt Alles gethan hat, um das Verständniss der kleinen Schrift so sehr als möglich zu erleichtern. Dennoch kann ich nicht umhin zu bemerken, dass ich in manchen Auslegungen nicht mit ihm übereinstimmen kann. Eben wegen der Trefflichkeit der

vorliegenden Bearbeitung im Ganzen hatte ich ursprünglich die Absicht, alle meine Zweifel und Bedenken gegen Einzelnes zur Prüfung der Mitarbeiter in unserm Fach und insbesondre Hn Weber selbst hier vorzulegen, allein ein längeres Augenleiden hat mich in meinen Arbeiten so zurückgesetzt, dass es mir nicht mehr möglich ist, dieser Anzeige die dazu nöthige Zeit zu widmen; ich muss mich daher nur auf einige Bemerkungen beschränken.

1, 6—8 *vâyuḥ khât, — çabdas tat, — saṃkaropa* übersetzt Hr Web. „6. Hauch (kommt) aus der (Stimm-) Ritze, — 7. das (wird nun) Laut, — 8. (wenn er) mit Vermischung (Friction) versehen wird". Der Scholiast fasst diese Sûtren ganz anders und ich glaube wenigstens grösstentheils richtiger. Höchstens kann man vielleicht von ihm in der Erklärung von *kha* abweichen, welches er durch *âkâça* „Luft" glossirt; doch scheint er mir selbst hierin das Richtige getroffen zu haben. Auf jeden Fall wäre Webers Übersetzung durch „(Stimm-) Ritze" zu speciell und schwerlich sonst nachweisbar. Wenn er sich dafür auf das Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya XIII, 1 beruft, so scheint er mir in seiner Übersetzung dieser Stelle, welche | 1611 er in seinen Bemerkungen zu 1, 11 mittheilt, *kaṇṭhasya* irrig von *khe* abhängig gemacht zu haben. Die Stelle lautet *vâyuh prâṇaḥ koshṭhyam anupradânam kaṇṭhasya khe vivṛte saṃvṛte vâ âpadyate çvâsatâṃ nâdatâṃ vâ vaktrîhâyâm* etc. und wird von Hn Weber übersetzt „der wehende Hauch zur Entlassung im Leibe gelangend, wird je nach Öffnung oder Zusammenziehung der Ritze des Halses dem Willen des Sprechenden gemäss zum (lauten) Schall (bei den tenues) oder zum (hellen) Ton (bei den Vokalen und sonantes)" etc. Ich will erst wörtlich übersetzen und dann ein paar Worte zur Erläuterung hinzufügen, wobei ich natürlich vorausschicken muss, dass ich bei dem Mangel von Scholien — die bei der lakonischen Ausdrucksweise dieser Schriften zum Verständniss fast unentbehrlich sind — nicht weiss, ob ich durchweg in meiner Auffassung Recht habe. Ich übersetze: „Wind, Athem, eingeweidliches Wiederausstossen der Kehle nimmt, indem die Öffnung erweitert oder verengt wird, im Willen des Sprechenden den Zustand eines çvâsa (harten, dumpfen) oder nâda (weichen, hellen Lautes) an u. s. w." Es ist hier der Process der Lautgeschichte von dem Wind bis zur Umgestaltung des-

selben zum articulirten Laut mit der den Indern eigenthümlichen Gründlichkeit und Kürze ausgedrückt; es wird damit gesagt „Wind (Hauch) wird zum Athem, als solcher verbreitet er sich im ganzen Inneren (den Eingeweiden), aus ihnen wird er durch die Kehle wieder ausgestossen (wörtlich und am richtigsten 'wieder von sich gegeben') und bei diesem Process durch die angegebnen Differenzen in der Behandlung des Canals, durch welche die Luft wieder austritt, zu den angegebnen beiden Klassen von Lauten". In unsern Sû-|tren 1612 finde ich ebenfalls den Anfang ab ovo, doch sind die Metamorphosen des Winds nicht hervorgehoben, dagegen andre in der angeführten Stelle des Ṛg-Veda-Prâtiç. nicht berücksichtigte. Ich übersetze diesen Sûtren: „6. Aus dem Luftraum (kommt der) Wind (Luft, Hauch), — 7. dieser (ist) Ton 8. vermittelst Zubereiter (Instrumente, Factoren)". Den Uebergang von 6. 7 zu 8 hat der Schol. ebenfalls, wie mir scheint, ganz richtig motivirt durch die Worte *yadi vâyvâtmakaḥ çabdo vâyoḥ sarvagatatvât sadâkâlam sarvatropalabdhiḥ prâpnotîty âçaṅkya* | *saṃkaropa* | *samyakkaraṇair upahito vâyur veṇuçaṅkhâdibhiḥ çabdîbhavati;* ich übersetze: „Aus Furcht, dass Jemand (auf 6. 7 gestützt) sage: 'Wenn der Ton das Wesen des Windes (der Luft) hat, so müsste er — da der Wind (die Luft) allenthalben hingeht — zu jeder Zeit allenthalben wahrgenommen werden können' fügt er in 8 'vermittelst Zubereiter' hinzu, (das ist), wenn er von Zubereitern getragen wird, z. B. von Pfeifen, Muscheln etc". — Was nun die von dem Schol. angeführten Beispiele betrifft, so glaube ich, dass es ein reiner Zufall ist, dass er nur Blasinstrumente nennt, und es ist um so weniger zu urgiren, da das etc. (*âdi*) auch alle übrigen umfasst, also auch Saiten- und Schlag-Instrumente. Man sieht daraus, dass der Schol. zwischen *çabda* „Ton" und dem erst in 9 erscheinenden *vâk* „Stimmlaut" so unterscheidet, dass jener das Allgemeine, dieser das Besondre bezeichnet und dieser selbe Unterschied ist auch in den Sûtren zu erkennen; hier wird Wind (Luft) vermittelst Instrumente (die Luft zu comprimiren u. s. w.) zum Ton, dann durch die Sprachorgane (in 9) zum Stimmlaut. Ist diese Auffassung richtig, dann kann *kha* nur mit dem Scholiasten für | „Luftraum" 1613 genommen werden. Denn wollte man es durch „Öffnung, Mund" übersetzen, dann würden Saiten- und Schlag-Instrumente

ausgeschlossen sein, deren Product doch unzweifelhaft ebenfalls unter den Begriff *çabda* „Ton“ gehört.

Auch in 1, 9 glaube ich hätte Hr Weber lieber bei Auffassung von *saṃghâta* dem Schol. folgen, als es durch „Zusammenfassung“ übersetzen sollen. Dieser deutet es durch *purushasya prayatna* „des (sprechenwollenden) Menschen Wille“; es ist wesentlich identisch mit der im ṚV.-Pr. XIII, 1 und 5 durch *îhâ* ausgedrückten ersten Ursache des Sprechens. Der Ton wird zur Stimme zunächst vermittelst des Willens (der sich der Sprachwerkzeuge zu seiner Verwirklichung bedient).

Zu 1, 31 S. 108 und sonst folgt Hr Weber der von Müller aufgestellten Auslegung von *mûrdhanya* durch „Gaumenbuchstaben“. Von der Richtigkeit dieser Auslegung habe ich mich nie überzeugen können und die Bezeichnung dieser Laute durch *çîrshaṇya* (in der Çikshâ bei Weber S. 107, 10), die Annahme des çiras als ihr sthâna „Stelle“ (ebds. 13), so wie (im Gegensatz zu uras „Brust“ und kaṇṭha „Kehle“) als sthâna der târa „hohen“ Laute überhaupt (ebds. 108, 37 vgl. Hemacandra 1402 und Taittir. Prâtiç. bei Web. S. 106, Z. 2), die Identification von *çiras* in dieser Beziehung mit *bhrûmadhya* „Mitte der Augenbrauen“ (im vorliegenden Prâtiç. 1, 30) zeigen — da doch Niemand einfallen wird, auch dem Worte *çiras* die Bedeutung „Gaumendach“ statt „Kopf“ zu geben — dass die indischen Grammatiker den Kopf als die Stelle der hohen Laute und speciell der *mûrdhanya* oder *çîrshaṇya* genannten ansahen; ob mit Recht oder Unrecht 1614 will ich nicht entscheiden, aber ihre Bezeichnung wer-|den wir fortfahren müssen durch „Kopflaute“ zu übersetzen. Die Beschreibung ihrer Bildung, welche 1, 78 mit den Worten *mûrdhanyâḥ prativeshṭyâgram* gegeben wird, übersetzt Hr Web. „die Lingualen durch Bedeckung der Zungenspitze“. Die eigentliche Bedeutung von *veshṭ* ist „umrollen, umdrehen“, dann erst „umhüllen“, „bedecken“, wie insbesondre *veshṭana* in der Bed. „äusseres Ohr oder meatus und concha“ (Muschelform) und „Turban“ zeigt; *prati* heisst „zurück“, so dass *prativeshṭya* | *agram* wörtlich heisst, „indem man die Spitze (der Zunge) rückwärts umdreht“. Diese Übersetzung erweist sich dadurch als richtig, dass sie mit den sonst bekannten Beschreibungen der Bildung der Kopflaute übereinstimmt,

vgl. z. B. bei Wilkins Sscr. Gr. p. 8, wo es von dieser Klasse heisst, dass sie „is pronounced by turning and applying the tip of the tongue far back against the palate, which producing a hollow sound as if proceeding from the head, is distinguished by the term mûrdhanya cerebral“. Die Übersetzung durch cerebral ist in der That, wie M. Müller nicht mit Unrecht bemerkt, eine übel gewählte; doch ist man allgemein daran gewöhnt, dass mit der Wahl der termini technici nicht besonders säuberlich verfahren wird.

1, 80 scheint mir Hr Weber unrichtig gefasst zu haben. Dagegen ist seine Erklärung so vortrefflich, dass sie dazu beiträgt, auf das Richtige zu führen — welches übrigens auch schon der Schol. hat. Das Sûtra lautet: *samânasthânakaraṇâ nâsikyaushṭhyâḥ,* welches Hr Weber übersetzt: „Der nâsikya und die Labialen haben gemeinsame Stelle und Hervorbringungsweise“. Die Übersetzung ist, wörtlich genommen, richtig; | die Unrichtigkeit liegt in der Auffassung 1615 welche sich in Weber's Bemerkung S. 124 zu erkennen gibt. Hier heisst es: „Was nun übrigens unsere Regel (80) hier selbst betrifft, so weiss ich für die darin vorliegende Gleichsetzung des nâsikya mit den Labialen keine recht genügende Erklärung: das sthânam beider ist ja doch entschieden getrennt, wie der Schol. auch direct ausführt; es kann also von einem 'samânam sthânam' eigentlich gar keine Rede sein“; und wir wollen hinzusetzen: ist es auch nicht in dem von dem Hrn Herausgeber angegebnen Umfang.

Es kommt für die richtige Erklärung des Sûtra — wie Hr Weber erkannt hat — auf die richtige Fassung der Bedeutung von *nâsikya* an. Der Schol. sagt „*huṃkâro nasikyaḥ*“ wörtlich „*huṃkâra* (der Buchstabe hum) heisst *nâsikyaḥ*“. Nun erscheint bekanntlich *hum* und *hûm* als Interjection insbesondre des Ärgers und scheint vorwaltend den Laut zu bezeichnen, womit der Zorn der reizbaren Asketen gewöhnlich beginnt; so dient es auch zur Bildung von *huṃkâra* (vgl. meine Chrestomathie 274, 345) *hûṃkâra* (Devîmâh. VI, 9) und *huṃkṛti.* Es ist dies augenscheinlich derselbe Ton, welchen wir bald durch „hem“, bald durch „hm“ bezeichnen und welcher sich in Buchstaben nicht gut wiedergeben lässt. Da nun auch 8, 45 dieses Prâtiçâkhya's die Mâdhyandina's den nâsikya nicht anerkennen, so könnte man auf den ersten

Anblick auf den Gedanken gerathen, dass bei dem Bestreben die Eigenthümlichkeit jedes in der Rede vorkommenden Lautes zu erfassen, welches ein Hauptcharakteristicum der Prâtiçâkhya's bildet, unser Prâtiçâkhya auch diesen Ton aufgestellt und ihn etwa als einen eigenthümlichen aus *h* und *m* zu einer 1616 Einheit verschmolzenen Laut | angesehen habe. Allein ganz vortrefflich hat Hr Weber zu höchster Wahrscheinlichkeit erhoben, dass *huṃkâra* falsch und dafür *hnakâra* zu setzen ist. Dieses *hna* ist aber alsdann nur ein Beispiel und repräsentirt zugleich die übrigen Verbindungen von *h* mit dahinter möglichen Nasalen (nämlich noch *hṇ* und *hm*). Die dadurch vor diesem *h* entstehenden eigenthümlichen Laute gehören der Kategorie der yama an. Diese entspringen dadurch, dass wenn ein yamafähiger Laut unmittelbar vor dem Nasal seiner Klasse steht (z. B. *t* vor *n*), sich vor ihm sein durch den Nasal afficirter Laut bildet (also gewissermassen *ttn*). Nach dieser Analogie nahmen einige Phonetiker auch eine Bildung von *h* (gewissermassen ein von einem Nasal durchschossenes *h*) vor *hṇ hn hm* an. Wie nun unser Laut „hem, hm" augenscheinlich nur durch die Nase gebildet wird, ohne Mitwirkung irgend eines andern articulirenden Organs, indem nur der Luftstrom in die Nase geleitet wird, so wird dies auch bei den nâsikya anzunehmen sein (von denen wir *h*, wo es aus *hm* hervorgeht, mit unserm „hm" identificiren dürfen), so dass sowohl „die Stelle, wo sie gebildet werden, als das Werkzeug, durch welches sie gebildet werden, ein und dasselbe ist", nämlich „die Nase". Wir übersetzen also dieses Sûtra wie Hr Weber, erklären aber wie der Schol. Dieser sagt *huṃkâro* (corrig. *hnakâro*) *nâsikyaḥ sa ca nâsikâsthânaḥ* | *uvoshppâ* [[*oshṭha*]] *ity* (70) *oshṭhasthânâḥ* | *eteshâṃ yad eva sthânaṃ tad eva karaṇîtâ* (so! wohl in *karaṇaṃ ca* zu ändern); das heisst „der Laut hna ist der nâsikya und dessen Stelle ist die Nase, 1617 u, v, o, der upadhmânîya und die Lip-| penbuchstaben haben als Stelle die Lippen; bei diesen Lauten ist ihre Stelle zugleich das Organ, durch welches sie hervorgebracht werden"; in Bezug auf den nâsikya ist dies schon ausgeführt, und was die Lippenlaute betrifft, so bedarf es keiner Bemerkung, dass die Lippen zugleich ihre Stelle und ihr Organ sind.

Zu 1, 90 *sparçântasya sthânakaraṇavimokshaḥ*, welches ich übersetze: „endet ein Wort auf einen sparça (die ersten

5 Consonantenreihen), so tritt Aufgebung der Stelle und der Hervorbringung (desselben) ein", bemerkt Hr Weber, wie mir scheint, nicht ganz richtig: „Unter diesem hier wie in 91 gelehrten sthânaka° werden wir wohl dasselbe zu verstehen haben, was im Ṛk Prâtiç. Müller 1, 393. 394 abhinidhânaṃ heisst". Eine gewisse Verwandtschaft herrscht in der That zwischen unsrer Regel und den über das abhinidhâna, doch sind sie auch sehr wesentlich verschieden, und ich glaube, wir haben in unserm Prâtiç. erst den Anfang zu den Regeln des Ṛk-Prâtiçâkhya. Das abhinidhâna bezieht sich auf das Zusammentreffen der sparça und antaḥsthâḥ (Halbvokale), ausser r, sowohl im Wort, als am Ende des Worts mit einem sparça und auf ihre Stelle in der Pause; die im vorliegenden Prâtiçâkhya 1, 90 gegebne betrifft aber nur die sparça's, nur das Ende des Wortes und bedingt keine Nachfolge eines sparça (über 1, 91 werde ich sogleich sprechen). Für diese wird die Regel *sthânakaraṇavimokshaḥ* gegeben „Aufgebung etc." Diese Bezeichnung ist wesentlich identisch mit der einen Bezeichnung des abhinidhâna im Ṛk-Prâtiç. durch *viccheda* „Trennung" und der im Atharv.-Prâtiç. (bei Weber zu unsrer Stelle) durch *vidhâraṇa* „das Auseinanderhal-|ten". Augenscheinlich heben alle drei Bezeichnungen nur 1618 das Moment der Trennung hervor, und in Bezug auf das vorliegende Prâtiç., wo nur von einem Wortende die Rede ist, ist dies auch das natürliche, da es hier am nächsten liegt, Vorschriften über die Art und Weise zu geben, wie diese geschieht. Allein das *abhinidhâna* bezeichnet, wie Max Müller mir richtig erkannt zu haben scheint, eine Art Nachhall, von dem ich nicht weiss, ob seine Beobachtung sich nicht eher an das Zusammentreffen dieser Consonanten im Wort schliesst. Ob auch dieser Nachhall mit *vimoksha* gemeint sei, lässt die technische Bezeichnung, so wie die Differenz im Umfang der Regel im Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya wenigstens ungewiss.

An diese Regel knüpft sich dann 1, 91 *avasâne ca* „und in der Pause". Diese Stelle erklärt der Schol. *samâptau ca ardharcâdeḥ svarântânâm api padânâm sthânakaraṇavimokshah kartavyaḥ* „auch in der Pause: am Ende eines Halbverses (und in den übrigen Pausen) ist Aufgebung der Stelle und der Hervorbringung selbst bei vokalisch auslautenden Wörtern

zu vollziehen". Dazu gibt er Beispiele, deren erstes einen sparça in der Pause hat, das zweite aber einen visarjanîya, welcher weder sparça, noch Vokal ist. Hr Weber hat daher hinter *svarântânâm* ein Frage- und Ausrufungszeichen gesetzt und bemerkt: „Was soll überhaupt das *svarântânâm api* des Schol.?" Ganz Unrecht aber hat, wie mir scheint, der Schol. mit der Erweiterung des Umfangs der Regel von 1, 90 nicht. Denn wenn sich 91 nicht auch auf andre in der Pause erscheinenden Laute als die sparça's beziehen soll, so ist es völlig unnütz. Wenn nämlich der vimoksha nur bei sparça's in der Pause Statt finden soll, 1619 so liegt diese Regel | schon in 90, wo vimoksha bei sparça im Wortende unbedingt gelehrt ist. Unbedingtes Wortende begreift aber auch die Pause (das avasâna) unter sich. Wenn also das 91ste Sûtra von demselben Sûtrakâra herrührt, welcher das 90ste abgefasst hat, so muss es sich auch auf noch andre Laute als die sparça's beziehen. Nur sieht man dann nicht ab, warum grade nur noch auf die svara's „Vokale"; und dieses Bedenken wird dadurch vermehrt, dass grade für vokalisch-auslautende von dem Schol. kein Beispiel gegeben wird. Ich vermuthe daher, dass der Schol. *sarvântânâm api* geschrieben hat, welches von irgend einem klügelnden Abschreiber in *svarâ°* umgeändert ist. Es wäre wenigstens nicht undenkbar, dass irgend Jemand gelehrt habe, dass der vimoksha, welcher im Allgemeinen im Wortende nur bei einem sparça eintritt (nach 90) in der Pause auch bei allen andern Buchstaben Statt finde (nach 91).

Allein sollte dieses Sûtra von dem Verfasser des 90sten wirklich herrühren? Sehr bedenklich wird man darüber, wenn man berücksichtigt, dass die übrigen Prâtiçâkhya's von einer solchen Ausdehnung der dem vimoksha bei ihnen entsprechenden phonetischen Erscheinung nichts wissen (Ṛk-Prâtiç. hat nur noch *v, l,* deren Erscheinung am Ende eines Worts bekanntlich höcht selten). Ich glaube daher fast, dass dieses Sûtra nur aus dem Ṛk-Prâtiçâkhya herübergenommen ist, welches mir überhaupt auf die Umgestaltung des Vâj.-Prâtiç. vom grössten Einfluss gewesen zu sein scheint. Im Ṛk-Prât. 1, 394 war *avasâne* nothwendig, da die vorhergehende Regel über das abhinidhâna insofern als sie durch die Nachfolge von sparça's bedingt war, die Pause nicht umfasste;

es musste demnach angegeben werden, wo es auch bei nicht-| folgendem sparça eintritt, nämlich im avasâna. Diese Er- 1620 weiterung scheint mir nach diesem Vorbild irrig auch im Vâj.-Prâtiç. hinzugefügt zu sein, wie es denn überhaupt eine nicht ganz bedächtige und Alles erwägende Schlussredaction zeigt.

Bezüglich der Bemerkungen zu 1, 114—116 kann ich nicht umhin, darauf aufmerksam zu machen, dass in den Beispielen *tę 'psàrasâm* (statt *tę 'psarasầm*) *tę 'vàntu* (statt *tę 'vantu*) *vedǫ 'sì* (statt *vedǫ 'si*) *tuthǫ 'sì* (statt *tuthǫ 'si*) etc. zu den folgenden Sûtren der ganz eigenthümliche Gebrauch des Zeichens ◌̀ sehr verwirrend wirkt; auch wird es von dem Herrn Verfasser sonst ganz anders — wie gewöhnlich zur Bezeichnung des Svarita — verwandt, vergl. z. B. 4, 138.

1, 127 ist die schon von Roth in der Einleitung zum Nirukta bekannt gemachte Stelle über die sieben Accente des Sâma-Veda. Bekanntlich erscheinen im Sâma-Veda in der That sieben Accentzeichen, und es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass sie sich auf verschiedne Accentmodificationen beziehen. Das gewöhnliche Sprechniveau wird nicht bezeichnet, ebenso wenig wie in 1, 128, wo unter den drei Accenten der Udâtta, Anudâtta und Svarita verstanden werden und Anudâtta den Sinn des späteren Anudâttatara hat. Mit Recht werden nur die Abweichungen vom allgemeinen Ton — dem pracaya — als Accente gefasst. Der Schol. zu 127 identificirt die 7 svara (Accente) des Sâmaveda mit den 7 Tönen (svara) der indischen Skala, und die Vertheilung der letzteren auf die drei Hauptaccente in der Çikshâ, welche Hr Weber S. 140 Note mittheilt, stimmt der Zahl nach mit der der Accentmodificationen | im Sâmaveda fast ganz über- 1621 ein. In der Çikshâ werden nämlich zwei Töne der Skala für den Udâtta, zwei für den Anudâtta und 3 für den Svarita angegeben, und im Sâmaveda finden sich wirklich zwei Modificationen für den Anudâtta (३ und ३क) und drei[1] für den Svarita (२, २र und १२र). Nur der Udâtta weicht scheinbar ab, indem er drei Modificationen hat (१, २ und २उ), allein die zweite Modification hat dasselbe Zeichen, wie der erste Svarita, nämlich २, und ohne Zweifel also auch denselben Ton, so

[1] [vier: SV. I, 5, 1, 3, 5 ist in *abhîhi* über dem Svarita das Zahlzeichen ४.]

dass auch der Udâtta eigentlich nur zwei selbständige Modificationen hat, indem die 3te nur seine unter gewissen Bedingungen eintretende Verwandlung in die erste Modification des Svarita ausdrückt. Man kann also sagen, dass in der kurzen Aufzählung der Çikshâ dem Udâtta nicht mit Unrecht nur zwei Töne zugesprochen sind; eine genauere Ausführung würde den Fall, wo er den Ton des durch २र bezeichneten Svarita erhält, besonders angemerkt haben. Beachtet man aber die Töne der Skala, welche nach der Çikshâ diesen Accentmodificationen entsprechen sollen, so wird man dennoch über die Zusammenstellung sehr bedenklich. Udâtta soll den 7ten und 3ten Ton der Skala haben, Anudâtta den 2ten und 6ten, Svarita den 1sten, 5ten und 4ten (von diesen würde einer dann noch für den Udâtta dienen). Es würde sich danach folgendes Intervallenverhältniss ergeben.

Töne der Skala	1		2	3
Accente	Svarita oder auch Udâtta?		Anudâtta	Udâtta
T. d. S.	4	5	6	7
Acc.	Svar.	Svar.	Anudâtta	Udâtta. |
	oder auch Udâtta?			

1622 Ich wage kein Urtheil über dieses gegenseitige Verhältniss, so lange nicht deutlichere Stellen darüber veröffentlicht werden. Es scheint aber für die Erkenntniss des indischen, so wie des Accents der alten Sprachen und seiner ursprünglichen Natur überhaupt von so grosser Bedeutung, dass eine Bekanntmachung der Stellen, welche zur Verdeutlichung desselben dienen können, sehr wünschenswerth wäre. Doch glaube ich schon jetzt annehmen zu dürfen, dass der Skala-Ton nur ein begleitender gewesen sein wird (nicht ganz unähnlich dem Bibelvortrag in der Synagoge, wo sich eine Art musikalischen Vortrags mit dem Accent verbindet, ohne jedoch — wie das im Sâmaveda der Fall sein müsste, wenn die Angabe der Çikshâ buchstäblich zu nehmen ist — von ihm bedingt zu sein), die Hauptsache aber die Accentmodification. Dafür scheint mir auch die Art der Bezeichnung im Sâmaveda zu sprechen, welche auf dem Princip beruht, dass die drei eigentlichen Accente nur durch ihre Stellung in einem Redeabschnitt modificirt werden. Diese drei sind durch १ (Udâtta) २र (Svarita) ३ (Anudâtta) bezeichnet, augen-

scheinlich dem Werthe gemäss, den sie nach einer richtigen Theorie im Sanskrit haben, wobei man sich durch die Art der Aussprache des Svarita, welche die Prâtiçâkhya's lehren, nicht beirren lassen darf.

Sobald aber der Udâtta (१) nicht seine volle Thesis hat (vgl. darüber so wie überhaupt über die Accentbezeichnung im Sâmaveda meine Darstellung in der Hallischen Allgemeinen Literaturzeitung 1845 S. 910 ff. [[s. o. s. 71]]), wird er Svarita (२); steht er in diesem Fall vor einem oder mehreren ursprünglichen Udâtta, so wird er ebenfalls durch | २ bezeichnet, 1623 aber mit einem उ dahinter, also २उ (er wird wohl in dieser Stellung stärker als २ sein; sollte daher das u Udâtta bedeuten?)

Der Svarita (im Allgemeinen durch २ bezeichnet) erhält in zwei Fällen zur Unterscheidung र hinter sich, also २र, nämlich 1) wenn er der selbständige ist und ihm zugleich ein Anudâtta (im Sinn des Anudâttatara) unmittelbar vorhergeht und eine nicht accentuirte, oder Anudâtta folgt; 2) wenn er hinter zwei oder mehreren Udâtta steht und ihm wenigstens eine ursprünglich unaccentuirte oder eine Pause folgt; hierbei ist es gleichgültig, ob er selbständiger oder unselbständiger Svarita ist, vgl. z. B. *yuvaṃ* (३ १) *hi sthaḥ svaḥpatî* (२र ३) SV. II, 3, 2, 13, 3, *jahî* (३ १) *mṛdhaḥ* (२र) [[SV. II, 5, 1, 7, 2]]. — Steht aber der selbständige Svarita zu Anfang eines Redeabsatzes und folgt wenigstens eine ursprünglich accentlose, dann erhält die letzte Bezeichnung vorn noch १, also १२र. Diese Bezeichnung erinnert an die Beschreibung der Aussprache des Svarita.

Der Anudâtta wird durch ३ im Allgemeinen bezeichnet, steht er aber vor einem selbständigen Svarita, so erhält er क hinter sich, also ३क.

Man sieht, dass in diesen sieben Bezeichnungen die Modificationszeichen in einem sehr nahen Verhältniss zu einander stehen, während die Modificationen in ihrer Reduction auf die Skala durch ziemlich fern auseinander und, wenigstens anscheinend, ordnungslos untereinander liegende Intervalle repräsentirt wären.

Auf 1, 147 mache ich aufmerksam, weil daraus entschieden folgt, dass zu der Zeit als dieser terminus technicus sich bildete, selbst der Pada- | text schon schriftlich existirte. Das 1624 Sûtra lautet: *saⁿhitaⁿ sthitopasthitam*| das heisst: „Wenn ein

Wort (im Padapâṭha mit *iti*) verbunden ist (so dass es einmal vor, einmal hinter *iti* gesprochen, resp. geschrieben wird), so heisst es *sthitopasthita* (d. i. 'stehend und nachstehend')". Dieser Terminus, in welchem das „Stehen" gewiss nur von Schrift verstanden werden kann, und den auch das Ṛk-Prâtiç. X, 9. XI, 15 kennt, entscheidet bei weitem mehr für die schriftliche Existenz, als alle vom Sprechen entlehnten, wie 1, 146 *dviruktam* u. aa. (vgl. 3, 16; 4, 26 ff.), so wie Regeln für den Vortrag 5, 1, für die bloss phonetische, nicht schriftliche Gestalt. Denn das ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass die Prâtiçâkhya's nur den mündlichen Vortrag, vor Allem die richtige Aussprache im Auge haben — da von ihr nach indischem Glauben der glückliche Erfolg der liturgischen Anwendung abhängt — daher es denn gar nicht unnatürlich sein würde, wenn auch nicht eine einzige Spur schriftlicher Existenz des Saṃhitâpâṭha oder Padapâṭha in ihnen nachweisbar wäre. Um so schwerer fällt dieser terminus technicus ins Gewicht, welcher die Existenz des schriftlichen Padapâṭha nicht wegzudisputiren erlaubt. Der ganze Charakter des Padapâṭha ist aber der Art, dass seine schriftliche Existenz die des Saṃhitâpâṭha wenn auch nicht entschieden voraussetzt, doch überaus wahrscheinlich macht; dafür, dass diese durch die Prâtiçâkhya's bedingt wird, habe ich in meiner Anzeige von M. Müller's Ṛg-Veda in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XI, 347 einige Gründe[1] geltend gemacht.|

---

[1] [[Dieselben lauten: „Ich kann mir nicht vorstellen, dass es möglich gewesen sei, einerseits phonetische Regeln von solcher minutiösen Genauigkeit und solchem augenscheinlich auf der sorgsamen Erwägung aller unter eine Regel gehörigen Erscheinungen beruhenden Umfang, andrerseits solche massenhafte aber erschöpfende Aufzählungen von Anomalien zu geben, ohne dass der Text des Ṛg-Veda vorlag; es scheint mir baare Unmöglichkeit etwas der Art bloss auf einen nur im Gedächtniss bewahrten Ṛg-Veda zu bauen. Ferner sind die schon in den vorliegenden Paṭala's gegebenen euphonischen Regeln der Art, dass sie zu der Annahme nöthigen, dass ihnen eine verhältnissmässig lange Periode vorher gegangen ist, in welcher grammatische Betrachtung das Wort im Satze, die Sylbe im Worte und den Laut in der Sylbe isolirt und sorgsam erwogen hatte. Aber auch diese Isolirungen und Erwägungen sind kaum denkbar ohne Fixirung in Schrift. Ich gestehe, dass mir gar nicht unwahrscheinlich ist, dass die grammatische Betrachtung der Veden mit den Versuchen sie schriftlich zu fixiren begonnen hat, und wesentlich — wenigstens

3, 3 kann ich die Nöthigung im Commentar eine Lücke 1625 anzunehmen, nicht erkennen. Ich übersetze die Worte „*yaḥ parakâla(ḥ) saṃdhiḥ pûrvakâle saṃdhau punaḥ prâpnuvati bhavati asiddho bhavatîty arthaḥ*“ wörtlich durch „welcher durch eine Regel in einem folgenden Abschnitt gebotene Sandhi entsteht, wenn ein in einem früheren Abschnitt gebotener Sandhi wiederum einträte, der ist unerlaubt: dies ist der Sinn“.

3, 12 wird in Übereinstimmung mit Ṛk-Prâtiç. M. M. 255 die für die klassische Sprache arbiträre Regel: „dass der visarjanîya vor Zischlauten, denen ein dumpfer Buchstabe folgt, spurlos ausfällt“ hier als unbedingte gegeben (vgl. auch M. Müller zu Ṛk-Prâtiç. 383). Unterstützt von den Sâmaveda-Handschriften, habe ich sie in meiner Ausgabe durchgeführt (vgl. Einleitung zum Sâmaveda XLIV). In der Müller'schen Ausgabe sind von den vier im Prâtiç. 255 angegebnen | Beispielen drei nicht danach geschrieben, wohl aber 1626 eins I, 182, 7. Zu 3, 42 findet Weber den Mangel von *duchunâ* auffallend. Die Zerlegung von *duchunâ* kennen auch das Ṛk-Prâtiç. V, 24 M. M. 371 und der Upalekha VI, 8 nicht, so wie es denn auch im Padapâṭha des Ṛgveda ungetrennt bleibt (vgl. I, 116, 21; 189, 5; II, 32, 2; V, 45, 5; VI, 13, 6). Die Auffassung dieses Wortes als Compositum und seine grammatische Erklärung gibt erst das Atharva-Prâtiç. (mitgetheilt von Weber zu 3, 41, wo auch *dûḍâça* hinzugefügt ist). Es ist darin ein grammatischer Fortschritt zu erkennen, welcher aber, bei der Trennung, welche zwischen den Verehrern der verschiednen Veden im Alterthum — nicht ganz unähnlich wie noch jetzt (vgl. Roth Nirukta LXIX) — geherrscht zu haben scheint, in die übrigen Prâtiç. keinen Eingang fand. Selbst Sâyaṇa war diese Erklärung nicht stets gegenwärtig; während er *dûḍhiyaḥ* I, 190, 5 erst durch *durdhiyas* auflöst, erklärt er *duchunâḥ* I, 116, 21 etymologisch durch *dushṭasukha* und in Bezug auf die Bedeutung im Satz durch *duḥkhasya kartṝn,* 189, 5 *duchunâyai* durch *dushṭasukhakâriṇe,* ebenso VI, 13, 6, durch *dveshṭṛ* V, 45, 5; nur zu

---

in Bezug auf ihre phonetische Seite — mit auf den Schwierigkeiten beruhte, welche sich darboten, als man diese Werke, welche theilweis in einer schon obsoleten Sprache abgefasst waren, in Lettern fixiren wollte, die zu umfassenderem schriftlichem Gebrauche damals wohl auch noch nicht viel verwendet gewesen sein mögen“.]]

II, 32, 2 findet sich in wesentlicher — jedoch nicht specieller — Übereinstimmung mit dem Atharva-V.-Prât. *çunam iti sukhanâma duḥçunâ duchunâḥ.* Die Erklärung des Atharva-Veda-Pr. lautet: *dura ukâro dâçe parasya mûrdhanyaḥ* | *çuni takâraḥ* | das heisst „*dur* verwandelt vor *dâça* sein *r* in *u* (welches dann mit dem vorhergehenden *u* zu *û* wird) und das *d* in *dâça* wird cerebral (also *dûḍâça*), vor *çun* verwandelt sich das *r* in *t* (also *dutsçuna*, welches dann nach der bekannten 1627 Regel *ducchuna* wird)". Diese Er-|klärung des Ath.-Pr. hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der von mir in der Vollst. Sskr. Gr. § 112 gegebnen; doch habe ich diese sowohl als die von *dûḍhî* etc. aus *dush* längst als irrig erkannt, und letztre, wie M. M. zu ṚVPr. 371 wesentlich aus prakritischem Einfluss erklärt (vgl. Lass. Inst. L. Pr. p. 252), welcher überhaupt in der Vedensprache im allerbedeutendsten Umfang sich zu erkennen gibt (*durdâça* ward erst prakritisch *duḍḍâça*, dann nach Analogie von sskr. *ûḍha* (aus *vah* + *ta* vermittelst *uh* + *ta* **uḍh* + *ta* **uḍ* + *ḍha*) zu *dûḍâça*); *duchunâ* deute ich jetzt aus dem so häufigen Übergang von anlautendem *ç* in *ch* (vgl. Vollst. Sskr. Gr. § 113), vor welchem der Visarga spurlos eingebüsst ward (also *duḥsçuna* = **duḥ-chuna* = *duchunâ*). Dass auch *niṇya* hieher gehört (für *nir-ṇaya* vgl. ṚV. I, 32, 10 (Nir. II, 16 und dazu Roth), 95, 4; IV, 3, 16; 16, 3 und sonst) ist auch im Ath.-Pr. nicht angemerkt.

Zu 4, 16 hat Hr Weber sehr treffend den Eintritt der bindevokalischen Aoristform (in meiner Gr. der 5.) statt der bindevokallosen (4.) in Verben auf *r* (*akârischam* aus *akârscham*[1]) durch die Svarabhakti gedeutet; allein auch *anvacârisham* neben *anvacârsham* daraus zu erklären, wird nicht zulässig sein, da jenes die regelrichtige Form ist; dieses könnte vielmehr nur eine Synkope von ihr sein.

Zu 4, 114 S. 248 theilt Hr Web. eine höchst interessante Schreibweise einer Chambers'schen Hdschrift der Vâjasaneyi-Saṃhitâ mit, welche, wie die meisten phonetischen Erschei-1628 nungen im Gebiet | des Sanskrit nicht bloss für die Erkenntniss der Umwandlungen dieser Sprache von Werth ist. Diese Hdschrift fügt nämlich zwischen *t* und einem unmittelbar

[1] Die Bombayer Ausgabe des Bhâgav. Pur. hat IX, 15, 38 mit *a* अकारषीत् statt der Burnouf'schen grammatisch richtigen Leseart, welche das Metrum zerstört.

folgenden *n* oder *m* stets ein *k* ein, z. B. statt *âtman âtkman*, statt *tmanâ tkmanâ* u. aa., statt *vitatnire vitatknire* u. aa. Trefflich hat Herr Weber diese Schreibweise benutzt, um die Feminina *asiknî, paliknî* von *asita, palita* zu erklären; diese stehen also für *asitnî, palitnî* (vgl. die Feminina *patnî* von *pati, antarvatnî* von *antarvat, pativatnî* von *patimat*), welche nach der in jener Schreibweise hervortretenden Sprechart *asitknî, palitknî* wurden und weiter dann das *t* einbüssten. Es erscheint übrigens auch der Übergang von *t* in *k* im Auslaut gradezu, z. B. *sâvishak* für *sâvishat*. Damit lässt sich die englische Endung *-ing* statt deutsch *-end* vergleichen, und wohl auch lateinisch *-tric* im Verhältniss zu griech. -τριδ. Im Resultat ganz gleich mit *paliknî* aus *palitnî* ist die auf einer sicilischen Vase erscheinende Inschrift ΑΡΙΑΓΝΕ statt 'Αριάδνη (bei Wieseler Denkmäler II, Nr. 398), welche mir einer meiner Zuhörer, Hr Stud. Fels, nachgewiesen hat; fast ganz identisch, nämlich auch der Entstehung nach, würde *abiegnus* von *abiet* sein, welches ein andrer Zuhörer, Hr Dr. Bühler hervorhob, wenn das Suffix hier, nach Analogie von *ebur-nu, quer-nu, larig-nu* (aus *laric*) u. aa. nur *nu* wäre, also *abiegnu* für *abietnu* stände; allein diese Annahme wird durch *faba-ginu* u. aa. bedenklich. Hr Budenz hat in seiner Abhandlung über das Suffix κός viele Facta gesammelt, welche auf einem Übergang von T- in K-Laute beruhen; er wird, wenn er den Beweis antreten will, dass auch das sskrit. Suff. *ka* auf die von ihm angedeutete Art | entsprungen sei, auch diese Fälle benutzen 1629 können. Auch sonst zeigt sich übrigens, wie ich in meiner Anzeige von Budenz Schrift bemerkt habe, nahe Verwandtschaft zwischen diesen Lauten. So ist lat. *cru* als Suffix instrumenti nur Nebenform von *tru*, τρο, vgl. z. B. *lava-crum*, λοῦ-τρον, *simula-crum, lu-crum* (vgl. λύτρον, ἀπολαύω), aa.; dazu gehört auch theilweis *culu* für **clu, cru*, vgl. z. B. *po-culum, oper-culum, vehi-culum;* selbst das adjectivische *cer* für *cru* + *i* (aus *tru* + *i*) erinnert z. B. in *volu-cer* [= *garuḍa* für *garutra*] (*volucris*) ganz an sskr. *tri* (aus *tra* + *i*) in *pata-tri* „Vogel" von *pata-tra* „Instrument zum Fliegen" (*pat* mit Suff. *tra* und Bindevokal *a* wie in *gây-atra* u. aa.). Wenn man italienisch *veggo* von *vedere, chieggo* von *chiedere* u. aa. berücksichtigt, so wird man selbst geneigt, die Suffixe *igin* (z. B. in *origo*), *âgin* (z. B. in *imago*), *ugin* (z. B. in *aerugo*) nur für phonetisch

entstandene Nebenformen von *idin* (z. B. in *cupido*), *edin* (z. B. in *albedo*) zu halten.

Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir zu bemerken, dass auch meine in der kurzen Sskr. Gr. S. 83 gegebne Deutung der griechischen Verba auf ν-ανω (wie λανθάνω, λαμβάνω) in der feinen Phonetik der Inder eine Stütze findet. Diesen ist nämlich nicht entgangen, dass durch Einfluss eines nachfolgenden Nasals vor einem vorhergehenden Consonanten, welcher nicht Nasal, Halbvokal oder Zischlaut ist, leicht ein nasalirter entsteht (vgl. Ṛk-Prâtiç. 405 und dazu M. Müller): so würde sskr. *mathnâmi gṛbhṇâmi* ungefähr zu **maṇtthnâmi*, **gṛmbbhṇâmi* (ursprünglich **grambhnâmi*) werden, diese sind ganz griechisch *μανθνω, *λαμβνω, welche alsdann durch Gruppenspaltung μανθάνω, λαμβάνω wurden.|

1630 4, 122 wird von dem Schol. so ausgelegt, dass Jâtûkarṇya, wenn dem anlautenden *h* ein *ṛ* folgt, nicht bloss die Verwandlung des *h* in die weiche Spirans des vor ihm auslautenden Buchstaben verbietet, sondern auch die des auslautenden Buchstaben in seinen weichen, so dass er also sprach, bezüglich zu schreiben befahl, z. B. *samasusrot hṛdo.* Diese Auffassung ist sicher falsch; 122 ist nur Ausnahme zu 121, nicht zu 117, so dass Jâtûkarṇya nur die Umwandlung des anlautenden *h* in dem erwähnten Fall verbot.

Die Überflüssigkeit der Regel 5, 4 möchte ich nicht mit solcher Gewissheit, wie Hr Weber, behaupten. Denn selbst zugestanden, dass in *sarpadevajanebhyaḥ devajanebhyaḥ* das bestimmende Compositionsglied sei und demgemäss schon aus 5, 7 die Zerlegung in *sarpaṣdevajanebhyaḥ* folge, so ist dies doch nicht auf den ersten Anblick gewiss und man könnte auch *janebhyaḥ* allein für das bestimmende halten, so dass hier eine specielle Regel auf jeden Fall am Platz war. Mahîdhara erklärt in seinem Commentar das Wort nicht (es findet sich Vâjas.-Saṃh. 30, 8, nicht 7, welches ein Druckfehler ist), und ich weiss nicht, woher Hr Weber mit solcher Gewissheit grade jene Zertheilung für die unbedingt richtige hält; ich gestehe, dass mir grade *sarpadevaṣjanebhyaḥ* die der Bedeutung gemässeste scheint „den Geschlechtern des Schlangengottes" und die im Padapâṭha angenommene *sarpaṣdevaj°* eine anomale, welche demnach aus diesem Grunde speciell anzugeben war. Auch Sûtra 5, 17. 18 scheinen mir weder überflüssig, noch

anyataratah darin fortzugelten, sondern sie beruhen darauf, dass der Sûtrakâra *tra* und *ça* und *âyana*, wahrscheinlich selbst *kâra*, entweder für ein Suffix (nicht Com-|positionsglied) selbst 1631 nahm, oder eine solche Ansicht für berücksichtigungswerth hielt. Ebenso wenig halte ich *tvâyu asmayu* in 5, 20 und *mṛgayu* in 5, 21 für überflüssig, denn 5, 10 begreift nur die Verba auf *ya*, nicht aber deren nominale Ableitungen. Dagegen würde zwar 5, 37 sprechen, wenn hier *vâyu* und *vipanyu* Ausnahmen zu 5, 10 sein sollten, wie Weber annimmt. Allein diese Annahme wird bedenklich dadurch, dass ein Denominativ *vâya* gar nicht existirt und *vipanyu* von Sâyaṇa durch Uṇâdi *yu* abgeleitet wird (zu ṚV. I, 22, 21), nicht von dem belegten Denominativ *vipanya* durch *u*. Sollte nicht eher eine grammatische Ansicht berücksichtigt sein, welche *vâyu, vipanyu* als Zusammensetzungen mit *yu* ansah? Ähnliche Etymologien bieten die alten indischen Erklärungen in ziemlicher Anzahl dar.

5, 24 hegt Hr Weber Zweifel über die Richtigkeit der Erklärung des Gegenbeispiels; wie mir scheint, nur weil der Schol. die Regel nicht genau erklärt und Weber ihm darin folgt. Das Sûtra lautet *pratishedenâ 'navagrahah* und ist bei W. übersetzt „bei einem mit dem a privans versehenen Worte findet kein avagraha (keine Zerlegung) statt“. Ebenso der Schol. *pratishedhavâcinâ naññâ nipâtena saha samâse 'vagraho na bhavati,* d. i. „in einer Zusammensetzung mit der Negation ausdrückenden Partikel *na* (welche dann *an, a* wird) findet keine Zerlegung Statt“. In dieser Fassung sieht die Regel so aus, als ob jedes mit dem *a* privativum zusammengesetzte Wort — selbst wenn es ausserdem noch andre Compositionsglieder enthielte — unzerlegt bliebe. Dies ist falsch, und der Scholiast glaubt den zu weiten Umfang dieser Fassung dadurch auf die | richtige Grenze zurückführen zu können, dass 1632 er ein Gewicht auf *pratishedhena* legt. Denn da ein componirtes *a,* oder *an* (technisch durch *nañ* bezeichnet) nur das privative sein kann, so hält er den Zusatz *pratishedhena* an und für sich für überflüssig, und schliesst daraus, dass er eine nähere Bestimmung der Regel involviren müsse. Er frägt also *pratishedeneti kim* „Warum (begnügt sich der Sûtrakâra nicht mit *a*, sondern fügt noch) *pratishedha* ('Verbot, Negation') hinzu?“ Darauf antwortet er denn *aniçita ity ani|çitah* „(damit man wisse, dass) in dem Worte *aniçitah* (welches

das *a* privativum und das Präfix *ni* ausser *çitaḥ* enthält, getheilt wird), nämlich *aniṣçitaḥ*". Er meint also, dass durch den Zusatz *pratishedha* hinlänglich angedeutet sei, dass nur das negirende *a* in einer Composition nicht abgetrennt werde, wohl aber etwaige andre Compositionsglieder, welche sich in demselben Wort befinden. Diese Interpretation ist schwerlich richtig. Aber wenn man den Instrumental, anstatt *saha* „mit" dabei zu suppliren, in seiner eigentlichen Bedeutung versteht und übersetzt, so erhält man die Regel in ganz richtiger Fassung, nämlich „durch ein negirendes *a* (oder *an*) findet keine Compositionstrennung statt", das heisst „dieses veranlasst keine solche". Damit sind denn einerseits die Fälle, wo noch ein andres Compositionsglied im Worte enthalten ist, ausgeschlossen, andrerseits zugleich bestimmt, dass in ihnen die Zerlegung nicht hinter dem *a* privativum, sondern hinter einem andern Compositionsglied — den übrigen Regeln gemäss statt findet.

Zu 5, 33 hat Herr Weber unzweifelhaft gegen den Schol. in Bezug auf die Interpretation dieser Regel Recht. 1633 Aber der Aenderung, welche er | vorschlägt, bedarf es nicht; *aniṃdhau* ist Nominativ wie in 32. Ich übersetze: „*an* und *iṃdh* (erleiden keine Zerlegung, jenes) durch *pra* und (dieses durch) *agni*, wenn die Vokale zu einem verschmelzen".

S. 186 zu 3, 36 ist 29 (statt 20) zu lesen; S. 215 Z. 10 *parasasthânaḥ;* S. 223 in 4, 30 fehlt *tâ* hinter *eteshu*; S. 301, Z. 11 l. *avyavahitam.*

Hr Weber hat, wie ich für die Besitzer seiner Ausgabe der Vâjasaneyi-Saṃhitâ bemerken will, diese Gelegenheit benutzt, Einzelnes in jener zu verbessern.

Die andern Aufsätze dieser beiden Hefte sind von geringerer Wichtigkeit, und ich begnüge mich daher — zumal da ich schon einen so bedeutenden Raum für diese Anzeige in Anspruch genommen habe — sie nur zu nennen. S. 1—8 bringt einen Aufsatz von Aufrecht: „Die Sage von Apâlâ". S. 9—64 von Whitney Alphabetisches Verzeichniss der Versanfänge der Atharva-Saṃhitâ. S. 171—176 von Aufrecht „Die Handschriften der Prauḍhamanoramâ (eines grammatischen Werkes) in der Bodleyanischen Bibliothek". S. 331 — 336 enthaltenen „Correspondenzen" und „Berichtigungen und Zusätze".

XI.

Paris. Imprimé par autorisation de l'Empereur à l'Imprimerie impériale. MDCCCLIII. Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hoeï-Li et Yen-Thsong; suivie de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen-Thsang; traduite du Chinois par **Stanislas Julien**, Membre de l'Institut de France, des sociétés asiatiques de Paris et de Londres; Correspondant des académies de Berlin et de Saint-Pétersbourg; Professeur au Collège de France et Conservateur-adjoint à la Bibliothèque impériale; Membre de la Légion d'honneur; Chevalier de l'ordre impérial et royal de Saint Stanislas de 2de classe, etc. etc. LXXXIV u. 472 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1855, St. 1—4, S. 1.

Seitdem die Religion des Buddha sich in China einen festen Sitz erworben hatte, fanden sich daselbst von Zeit zu Zeit hervorragende Bekenner | derselben, welche von Andacht, 2 religiösem oder theologischem Eifer getrieben, nach den Ländern wallfahrteten, wo der Stifter ihres Glaubens gewandelt hatte, theils um die Stätten, die er betreten, auf denen er Wunder verrichtet, und die der Glaube geheiligt und durch mannigfache religiöse Werke ausgezeichnet hatte, zu verehren, theils um die Glaubenslehren an der Quelle in den indischen Klöstern und unter Anleitung indischer Buddhisten reiner und tiefer zu erkennen, und die sie betreffenden Schriften so wie andre Heiligthümer in ihre Heimat zurückzubringen. Was die bedeutendsten dieser Pilger betrifft, so wurden ihre Reisen und das Wichtigste von dem, was sie auf ihnen über die durchwanderten und besuchten Länder gesammelt und erfahren hatten, theils von ihnen selbst, theils von Andern nach ihren Mittheilungen mehr oder minder ausführlich verzeichnet und in besondern Reisewerken dargestellt. Leider sind sämmtliche hierher gehörige Werke den Sinologen Europas noch nicht bekannt; manche mögen auch in China selbst verloren sein. Unter diese Kategorie fallen insbesondre zwei Werke, deren eines das älteste aller bisher bekannten, das andere das ausführlichste sein würde und deren Verlust, wenn sie

sich wirklich nicht mehr auffinden lassen sollten, aufs tiefste zu beklagen sein würde. Jenes „Die Beschreibung der westlichen Länder“ rührt von Chi-tao-an her, welcher schon 316 unsrer Zeitrechnung das buddhistische Mönchsthum erwählte, das andre wurde im Jahre 666 auf Staatskosten herausgegeben, mit einer Einleitung des Kaisers, und enthält die „Beschreibung der westlichen Länder“ in 60 Büchern mit 40 Büchern Karten und Zeichnungen, redigirt von officiellen Schriftstellern
3 nach den Memoiren der | berühmtesten geistlichen sowohl als weltlichen Reisenden.

Den europäischen Sinologen zugänglich sind bis jetzt sechs hieher gehörige Werke, deren ältestes (Foe koue k|i), schon durch Abel-Rémusat, Klaproth und Landresse übersetzt und bearbeitet (vgl. diese Anzeigen 1840. St. 178. S. 1769 ff.), von dem Geistlichen Fa-Hien herrührt, welcher seine Reise nach Indien im Jahre 399 antrat. Das 2te (ebenfalls schon und zwar durch unsern Landsmann den bekannten Sinologen und Geschichtsforscher Neumann bekannt gemacht) beschreibt die Reise zweier Pilger, welche 518 von dem Kaiser nach Indien gesandt wurden, um heilige Bücher und Reliquien zu sammeln. Das 3te und 4te betrifft den Reisenden, dessen Lebensbeschreibung das anzuzeigende Werk mittheilt: das 3te ist nämlich das von Hiouen-Thsang selbst verfasste Reisewerk, bestehend aus 12 Büchern (585 Seiten in 4to), welches 138 Königreiche beschreibt, von denen er 110 selbst besuchte und 28 nach Erkundigungen, die er sorglich eingezogen hatte, schildert; das 4te ist die im vorliegenden Werk theils übersetzte, theils auszugsweise publicirte Lebensbeschreibung jenes Reisenden, von der wir sogleich eingehender sprechen werden. Das 5te hieher gehörige Werk gibt „die Geschichte und Reisen von 56 Geistlichen, welche nach Indien wallfahrteten, um das Gesetz zu suchen“ und ist 730 redigirt; es bildet nur zwei Bücher (68 Seiten in 4to). Das 6te endlich ist die Reise des Khi-nie, welcher 964 an der Spitze von 300 Geistlichen nach Indien gesandt wurde und 974 zurückkehrte.

Von diesen sechs Werken ist wie an Umfang so auch an
4 Werth das bedeutendste das unter | Nr. 3 erwähnte von Hiouen-Thsang. Dieser brachte 16 Jahre von 629 bis 645 auf seiner Reise zu und seine Mittheilungen über die von ihm geschilderten Länder bilden grösstentheils fast die einzige und eine

überaus ehrenwerthe Quelle für die Kenntniss der damaligen Zustände von Indien und den zwischen ihm und China gelegnen Ländern. Seine hohe Bedeutung ist auch schon von den Übersetzern von Fa-Hien's Reise erkannt, obgleich ihnen nur Auszüge aus seinem Reisewerk zu Gebote standen, und Abel Rémusat ging schon mit dem Gedanken um, es der europäischen Wissenschaft zugänglich zu machen. Allein nach Hrn Julien's Versicherung stand demselben das Original nicht zu Gebot. Erst ihm gelang es 1838, zwei Jahre nach Herausgabe des Foe koue ki, in den Besitz eines Exemplars von Hiouen-Thsang's Reisewerk zu kommen und der in die Augen springende hohe Werth desselben bestimmte ihn, schon 1839 eine Übersetzung desselben zu beginnen. Allein die grossen Schwierigkeiten, welche zu überwinden waren, wenn die Bearbeitung für europäische Wissenschaft wahrhaft fruchtbringend werden sollte — deren eine, nämlich die Enträthselung der durch die chinesische Transscription sehr unkenntlich gewordenen fremden Wörter und Eigennaman wir weiterhin hervorheben werden — machten bedeutende und umfangreiche Vorstudien nothwendig — vor andern eine Erwerbung des Sanskrit, vor dessen von so Vielen, denen die Nothwendigkeit, diese Sprache zu erlernen, vielleicht noch viel näher läge, gescheuten Schwierigkeiten Hr Julien nicht zurückschreckte, was ihm zu eben so grossem Ruhm gereicht, als es bei seinen weitern Arbeiten schon Förderung brachte und noch in Zukunft unzweifelhaft bringen wird. Hierdurch wurde | die 5 Fortsetzung der Bearbeitung dieses Reisewerks unterbrochen und als sich Hr Julien hinlänglich vorbereitet fühlte sie von neuem in Angriff zu nehmen, führte ihm ein — wir wollen nicht entscheiden ob glücklicher oder unglücklicher — Zufall das oben unter Nr. 4 erwähnte Werk in die Hände „Die Geschichte des Lebens und der Reisen von Hiouen-Thsang von Hoeï-Li und Yen-Thsong". Das Publicum hat nicht das Recht einem Schriftsteller vorzuschreiben, in welcher Folge er seine Studien veröffentlichen soll; ein so ausgezeichnetes und so höchst verdienstvolles Werk, wie das vorliegende, sind wir verpflichtet mit der höchsten Dankbarkeit aufzunehmen, wenn gleich es die Herausgabe des unendlich bedeutenderen von Hiouen-Thsang selbst herrührenden Reisewerks, welches schon Jahrelang mit grösster Spannung

von der gelehrten Welt erwartet wird, noch mehr verzögert haben sollte; aber wir nehmen Act von dem Versprechen des Hrn Julien das eigentliche Originalwerk in der Bearbeitung vorzuführen, zu welcher er sich so glänzend vorbereitet hat, und bitten ihn dringend die Veröffentlichung derselben nicht länger zu verzögern, als unumgänglich nothwendig ist. Wir fühlen uns um so mehr verpflichtet, dies auszusprechen, als S. LXXIX eine neue Hinausschiebung des mit so grosser Ungeduld erwarteten Werkes in Aussicht gestellt wird. Hr Julien kündigt nämlich einen 2ten Theil des vorliegenden Buches an, in welchem er von den oben erwähnten chinesischen Schriften die 5te und 6te bekannt machen und zugleich eine neue Übersetzung der ersten und zweiten geben will. Ausserdem soll er eine detaillirte Analyse des so ersehnten Reisewerks mit einer Übersetzung der in diesem enthaltenen Beschreibung 6 des für die Ge-|schichte und das religiöse Leben des Buddhismus so überaus wichtigen indischen Reiches von Magadha bringen und zugleich alle bibliographischen Nachweisungen über die im vorliegenden Buch erwähnten buddhistischen Werke, so wie eine dem Chinesischen entlehnte Chronologie vom Stifter des Buddhismus an bis zu dem Tod des bedeutendsten der chinesischen Wallfahrer Hiouen-Thsang (664) mit kurzen biographischen Notizen über alle darin erwähnten hervorragenden Geistlichen und das Leben der 24 Patriarchen, welche einer dem andern das Gesetz überliefert haben. Den Schluss sollen zwei Indices bilden, ein chinesisch-sanskritischer und ein sanskritisch-chinesischer, zwei sehr alte chinesische Charten und eine von Vivien de St. Martin besonders zum Verständniss von Hiouen-Thsang's Reisen entworfene. Wir sind weit entfernt den hohen Werth dieser uns in Aussicht gestellten Arbeiten, zumal von der Hand eines so gründlichen Mannes wie Julien, zu verkennen, allein ob nicht selbst dennoch eine vollständige Übersetzung des Original-Reisewerks den Vorrang vor ihnen verdiene, möchten wir am liebsten der Erwägung des berühmten Sinologen selbst anheimstellen.

Der Verf. der vorliegenden Lebensbeschreibung war einer von den Chinesen, welche durch Decret des Kaisers von China dem erwähnten Reisenden Hiouen-Thsang nach seiner Rückkehr beigegeben wurden, um ihn bei der Übersetzung der von ihm mitgebrachten Sanskrit-Werke in's Chinesische zu unter-

stützen. Er gab diese Lebens- und Reisegeschichte nicht selbst heraus, sondern hinterliess sie, als er starb, in einem Zustand, der dem auf dem Titel als Mitverfasser genannten Yen-Thsong noch Manches zu thun gab. „An vielen Orten" heisst es nämlich S. LXXIX „enthielt das Werk Irr-|thümer, 7 Widersprüche und Lücken. Yen-Thsong machte die nothwendigen Änderungen; erweiterte die ursprüngliche Abfassung mit Hülfe von noch nicht herausgegebenen Urkunden, verbesserte die Unvollkommenheiten, machte dunkle Stellen klar und gab der ursprünglichen Arbeit des Hoeï-Li mehr Ausdehnung, Gründlichkeit und Schönheit". Ob Yen-Thsong in diesen Beziehungen Alles gethan hat oder thun konnte, was nothwendig war, kann sehr zweifelhaft scheinen. Denn in der Gestalt, in welcher das Werk uns jetzt theils übersetzt, theils auszugsweise vorliegt, enthält es noch sehr viele grade wesentliche Punkte betreffende Dunkelheiten und selbst noch Widersprüche und macht auch darum eine recht baldige Bearbeitung des Original-Reisewerks von Hiouen-Thsang zu einem unumgänglich nothwendigen Erforderniss.

Das vorliegende Werk zerfällt in 10 Bücher, von denen die ersten fünf Hiouen-Thsang's Leben und Reisen bis zu seiner Heimkunft in China enthalten. Diese hat Hr Julien ganz übersetzt. Die übrigen fünf erzählen seine weitre Geschichte bis zu seinem Tod und diese theilt Hr Julien nur in einem jedoch ziemlich umfassenden Résumé mit. Jene gehn von S. 1 bis 291, diese von S. 292 bis 351. Obgleich sich nun nicht verkennen lässt, dass Hiouen-Thsang's höchste vielleicht einzige Bedeutung für die Wissenschaft in seinen Reisen liegt, so wollen wir doch nicht übersehn, dass er auch als Mensch überhaupt eine hervorragende Stellung einnimmt und wohl der Mühe verlohnt genauer kennen gelernt zu werden, was wenigstens theilweis durch diese von einem seiner Schüler, Freunde und Genossen abgefasste Lebensbeschreibung eher erreicht werden möchte, als durch sein eigenes Reisewerk. Bezüglich seines Geburtsjahres und | somit auch Alters findet sich im 8 vorliegenden Werk ein Widerspruch, dessen Lösung ich nicht darin finde; da Hr Julien nicht darauf aufmerksam macht, so könnte es sein, dass sie mir entgangen ist; um so dienlicher halte ich es ihn hier hervorzuheben. Seite 9 wird nämlich angegeben, dass Hiouen-Thsang im Jahre 622 sein

20stes Lebensjahr vollendet gehabt habe; danach würde seine Geburt auf das Jahr 602 fallen. Damit stimmt ungefähr S. 14, wonach er, als er seine Reise antrat, das ist im Jahre 629, sechs und zwanzig Jahre alt war. Dagegen heisst es S. 339, dass er in dem Jahre, in welchem er seine Übersetzung des Mahâprajñâpâramitâsûtra begann, welches, nach S. 338, im Jahre 660 der Fall war, sich selbst für 65 Jahr alt ausgab, wonach er schon 595 geboren sein würde. Vier Jahr später starb er und bezüglich seines Lebensalters ergibt sich dadurch eine Differenz von nicht weniger als sieben Jahren.

Hiouen-Thsang stammte aus einer angesehenen Familie. Sein Vater aber lebte zurückgezogen und beschäftigte sich mit dem Studium der heiligen Schriften. Dieser hatte vier Söhne, deren jüngster der berühmte Reisende war. Früh schon zeigte dieser hervorragende Talente und wurde von einem seiner älteren Brüder, welcher sich dem geistlichen Stand gewidmet hatte, in sein Kloster mitgenommen und in den heiligen Schriften des Buddhismus unterrichtet. Schon in seinem 20sten Lebensjahre legte er die Gelübde ab und machte sich bald durch seine Kenntniss der heiligen Schriften einen höchst bedeutenden Namen.|

9 Er setzte seine Studien unter den hervorragendsten buddhistischen Lehrern Chinas fort, kam aber bald zu dem Resultat, dass jeder der Lehrer, für sich genommen, grosses Verdienst habe, dass sich aber, wenn er ihre Lehren mit den heiligen Schriften verglich, grosse Differenzen ergäben, so dass er nicht wusste, welchem System er zu folgen habe (S. 13). Da legte er den Eid ab, nach den Westländern (d. i. Indien) zu reisen und die dortigen Weisen über die Punkte zu befragen, die ihn beunruhigten. Er suchte nun im Verein mit andern glaubenseifrigen Geistlichen um die Erlaubniss zu dieser Reise nach, erhielt aber einen Abschlag und sah sich genöthigt, allein und ohne Erlaubniss heimlich seine Pilgerfahrt anzutreten. Trotz vielfachen Abrathens und der grössten Schwie-|
10 rigkeiten, welche ihm Natur und Menschen entgegensetzten, führte er seinen Plan durch und brachte vom Jahr 629 bis 645 grösstentheils in Indien, theilweis auf der Hin- und Rückreise zu. In dieser langen Zeit verlor er sein Hauptziel nie aus dem Auge. „Er war gegangen“, wie es S. 26 heisst, „um

im Westen das Gesetz zu suchen, welches Buddha der Welt vermacht hat; er war betrübt zu sehn, dass in seinem Lande nur eine unvollständige Erkenntniss des Gesetzes existirte und dass die heiligen Schriften selten und lückenhaft waren. Von schmerzlichen Zweifeln gequält" fährt er fort (S. 36) „wollte ich gehn, um selbst die reinen und authentischen Urkunden des Gesetzes aufzusuchen. Darum habe ich mich mit Gefahr meines Lebens in die Länder des Westens gestürzt, damit ich die unbekannten Lehren erfahre. Ich will, dass durch meine Anstrengung der süsse Nectar nicht bloss Kapila (das Geburtsland des Stifters des Buddhismus) benetze, sondern sich im ganzen Umfang der Reiche des Ostens verbreite". „Ich brenne vor Begierde" sagt er S. 58 „das Gesetz des Buddha zu suchen, und die heiligen Denkmäler zu befragen, um mit Liebe der Spur seiner Schritte zu folgen". Dieser Aufgabe gemäss sucht er in Indien alle bedeutenden Lehrer auf, studirt Sanskrit, um die heiligen Schriften in der Ursprache durchforschen zu können, sammelt was er von diesen habhaft werden kann, und Alles was sonst dem Buddhismus für heilig gilt, Reliquien, Bildwerke u. s. w. Er findet bei den indischen Weisen Unterstützung für seine Bemühungen, Unterricht, Achtung und Liebe und erwirbt sich einen so bedeutenden Namen, dass ihn Fürsten und Geistliche nur ungern wieder in seine Heimath zurückkehren | lassen wollen. Aber obwohl das Geburtsland 11 des Stifters des Buddhismus mit seinem ganzen damaligen religiösen und wissenschaftlichen Leben einerseits, so wie die Schrecknisse des Weges, welche er bei seiner Heimkehr von neuem zu überwinden hatte, andrerseits den Aufforderungen in Indien zu bleiben, manches Verlockende zugesellen mussten, so bleibt er sich doch seiner Aufgabe, so wie der Verpflichtungen gegen sein Vaterland bewusst. Dem Çilabhadra, einem hohen Geistlichen Indiens, antwortet er: „Dies Reich ist die Wiege des Buddha gewesen; ich liebe es und fühle mich glücklich darin; aber der einzige Zweck meiner Reise war das erhabne Gesetz zu suchen und es zum Heil der Menschheit dienstbar zu machen. Seit meiner Ankunft habt ihr, ehrwürdiger Meister, mich gewürdigt, mir die Schrift Yogâcâryabhûmiçâstra zu erläutern und den Schleier meiner Zweifel zu zerreissen. Ich habe das Glück gehabt die heiligen Denkmäler zu besuchen und die tiefe Lehre der verschiednen

Schulen entwickeln zu hören. Ich bin darüber vor Freude entzückt gewesen und ich schwöre euch, dass meine Reise nicht fruchtlos war. Ich wünsche die Kenntnisse, die ich erlangt habe, in mein Vaterland zurückzubringen und die Bücher, die ich gesammelt habe, zu übersetzen, damit alle, welche das Geschick begünstigt, sich im Gesetze unterrichten und den Dank theilen können, den eure Wohlthaten mir einflössen. Diese Betrachtungen erlauben mir nicht hier zu bleiben". Auf ähnliche Weise antwortet er den Königen Çilâditya und Kumâra, welche ebenfalls ihn in Indien zurückzuhalten suchen: „China", sagt er ihnen S. 258, „ist durch einen ungeheuren Zwischenraum von hier getrennt und hat erst sehr spät vom 12 Gesetz des Buddha sprechen hören. | Obgleich es eine allgemeine Kenntniss desselben besitzt, so kann es dasselbe doch nicht in seiner Ganzheit umfassen. Deshalb bin ich in fremde Länder gekommen, um mich darin zu unterrichten. Wenn ich jetzt zurückzukehren wünsche, so ist es, weil die Weisen meines Vaterlandes nach mir seufzen und mit allen ihren Wünschen mich rufen. So darf ich mich denn auch keinen Augenblick länger aufhalten, darf nicht die Worte der heiligen Schriften vergessen: 'Wer das Gesetz den Menschen verbirgt, wird in allen seinen Existenzen mit Blindheit geschlagen werden'. Wenn ihr also Hiouen-Thsang länger zurückhaltet, werdet ihr die Ursache sein, dass unzählige Völker des Glücks, das Gesetz kennen zu lernen, beraubt werden; fürchtet ihr nicht auch mit Blindheit geschlagen zu werden?" — So kehrt er denn geehrt, geachtet, geschätzt und beschenkt von indischen und andern Geistlichen und Fürsten nach 16jähriger Abwesenheit, reich mit religiösen Schätzen beladen, nach China zurück. Hier findet er die glänzendste und rühmlichste Aufnahme, bei dem Kaiser die grösste Gunst, Ansehn und Einfluss, welche er einzig dazu anwendet, den Buddhismus, welcher durch Verfolgungen, Mord seiner Priester und Zerstörung seiner Klöster und Tempel in den letzten Jahren der Dynastie der Souï sehr gelitten hatte, von neuem zu kräftigen und zu stärken. Er selbst beschäftigte sich die übrigen Jahre seines Lebens theils mit Abfassung seines Reisewerks, theils und insbesondre mit der Übersetzung der mitgebrachten heiligen Schriften.

Tritt nun auch während seiner ganzen Reise sein Hauptzweck stets in den Vordergrund, so absorbirte er ihn doch

nicht so sehr, dass er versäumt hätte, mit offnem Auge und grosser Intelligenz | Vieles, ja vielleicht Alles zu beachten und 13 zu notiren, was die Aufmerksamkeit eines Reisenden in Anspruch zu nehmen verdient. Er ist ein sorgfältiger Beobachter, der sich sorglich um geographische, historische, politische, religiöse, sociale u. aa. Zustände bekümmert, wie dies schon die vorliegende Arbeit von Hoeï-Li, noch mehr aber die von Hrn Julien bekannt gemachten Stücke aus Hiouen-Thsang's Werk selbst zu erkennen geben. Wir verdanken ihm die wichtigsten von neueren Reisenden schon vielfach bestätigten Mittheilungen über geographische Verhältnisse Mittelasiens, und für Indiens ältere Geographie insbesondre ist er die reichste Fundgrube, ja fast die ganze Basis. Denn obgleich in den indischen Schriften eine grosse Menge alter geographischer Namen auf uns gekommen ist, so sind doch die Andeutungen über die Lage in ihnen so spärlich und so allgemein gehalten, dass, wo nicht Bewahrung der Namen oder Inschriften oder griechische oder chinesische Quellen aushelfen, eine nur irgend genauere Fixirung fast nie erzielt werden kann. — Auch in Bezug auf die Geschichte, insbesondre die indische, ist das vorliegende Werk reich an Interessantem, doch ist das Bedeutendere schon benutzt und wird uns hoffentlich bald in der ungetrübtesten Quelle, dem Reisewerk selbst, vorgeführt werden. Bezüglich der politischen Zustände wird man insbesondre durch die Menge von kleinen Reichen und Staaten überrascht, deren Hiouen-Thsang mehrere in einem Tage — und zwar in sehr kurzen Tagereisen — durchzieht (S. 261). Man sieht wie der ganze politische Verband Indiens aufgelöst ist und es schon vollständig bereit war, jedem als leichte Beute zuzufallen, der nur die Hand danach ausstrecken würde. Eben so fällt die Masse der ver-|wüsteten Städte und Länder auf (Kapila- 14 vastu S. 126, Magadha S. 136), welche zeigt, wie theils einheimische Fehden, theils Einfälle von aussen her schon damals das Mark des Landes auszusaugen begonnen hatten. Die meisten und interessantesten Mittheilungen betreffen die religiösen Zustände, insbesondre des Buddhismus. Hier fällt zunächst in die Augen, dass dieser in Indien trotz der Dichtigkeit seiner Bekenner an einzelnen Stellen, doch im Ganzen schon seinem Untergang mit raschen Schritten entgegengeht und sich mit seiner fast in Schwäche übergehenden Milde und

Toleranz gegen den glühenden, intoleranten, fanatischen, dem indischen Volksgeist mehr homogenen Charakter des Brahmathums kaum mehr zu halten vermag. Die meisten Reiche Indiens sind voll von Ketzern, d. h. Nichtbuddhisten; das Brahmathum tritt schon in seinen ausschweifendsten Auswüchsen — dem Durgâdienst (S. 116) — hervor. Andrerseits tritt uns zugleich die grosse Ausdehnung und Macht des Buddhismus in Mittelasien entgegen, insbesondre in Khotan (S. 278 ff.), dessen König sich sogar rühmte von dem Hauptförderer des Buddhismus, dem mächtigen Kaiser von Indien (im 3ten Jahrhundert v. Chr.) Asoka abzustammen; wie denn auch der Namen des Landes für ein Sanskritwort galt (*kustana* „Brust der Erde") und es wohl auch wirklich war, da ja Sanskrit und Pâli als die heiligen Sprachen der Inder sich im Gefolge des Buddhismus weithin verbreiteten. Natürlich erhalten wir in Übereinstimmung mit dem eigentlichen Zweck von Hiouen-Thsangs Reise, eine Menge Proben des religiösen Lebens, wie es sich im Buddhismus entfaltet hatte; zunächst begegnet uns das Hauptcharakteristikum desselben, der Reli-15 quiendienst. Au-|sser den gewöhnlichen Reliquien, welche mit grosser Andacht verehrt werden — wie Körpertheile (z. B. Bart, Nägel, Zahn), Fussspuren des Buddha — erscheint S. 78 ff. auch eine höchst sonderbare Reliquie, nämlich der Schatten des Buddha. Er befand sich in einer Höhle, in welcher einst der Schlangenkönig gewohnt hatte. Nachdem der Buddha diesen überwältigt hatte, liess er seinen Schatten in dieser Grotte zurück. Trotz der Schwierigkeit und Gefährlichkeit des Weges, welcher zu ihr führte, wollte unser Reisender einen so heiligen Ort und eine solche Reliquie nicht vorübergehn, ohne sie zu sehn und zu verehren. Nur ein alter Brahmane, welcher den Ort kannte, begleitete ihn. Als Hiouen-Thsang in die Grotte trat, schien sie ihm ganz dunkel. „Meister", sagte der Alte zu ihm, „geht grade aus; wenn ihr die östliche Wand berührt habt, geht 50 Schritt rückwärts und blickt grade nach Osten! da hat der Schatten seinen Sitz". Der Meister des Gesetzes (so wird Hiouen-Thsang in dieser Lebensbeschreibung genannt) trat in die Grotte und schritt ohne Führer vorwärts. Nachdem er 50 Schritt gemacht hatte, stiess er an die östliche Wand; dem Rathe des Alten gemäss ging er nun rückwärts und blieb dann stehn. Dann von einem

tiefen Glauben belebt, machte er hundert Verehrungen, sah aber nichts. Er warf sich bitter seine Sünden vor, weinte und schrie und überliess sich seinem Schmerz. Darauf sagte er mit aufrichtigem Herzen andächtig die Lobsprüche auf den Buddha und Andres her, indem er sich nach jeder Strophe zu Boden warf. Nachdem er auf diese Weise wohl hundert Verehrungen vollzogen hatte, sah er auf der östlichen Mauer einen Glanz, so gross wie der Speisetopf eines Asketen erscheinen, der augenblicklich | wieder verschwand. Von Freude 16 und Schmerz durchdrungen begann er seine Verehrungen von neuem und sah von neuem ein Licht von der Grösse einer Schüssel, welches glänzte und verschwand wie ein Blitz. Da schwor er im Übermass von Enthusiasmus und Liebe den Ort nicht eher zu verlassen, als bis er den Schatten des Ehrwürdigen des Jahrhunderts erblickt hätte. Er setzte seine Huldigungen fort und nachdem er noch zweihundert Verehrungen vollzogen hatte, war plötzlich die ganze Grotte von Licht erfüllt und der Schatten des Tathâgata von glänzender Weisse zeichnete sich majestätisch auf der Mauer ab, gleichsam als ob sich die Wolken öffneten und auf einmal das wunderbare Bild des goldnen Bergs erblicken liessen. Ein blendender Glanz erhellte die Umrisse seines göttlichen Antlitzes. Hiouen-Thsang betrachtete lange entzückt in Extase den erhabenen und unvergleichlichen Gegenstand seiner Bewunderung. Der Körper des Buddha so wie sein geistliches Gewand waren von einem röthlichen Gelb; von den Knien aufwärts glänzten die Schönheiten seines Körpers in vollem Licht; aber das Untere seines Lotus-Thrones war wie in ein Dämmerlicht gehüllt. Zur Rechten, zur Linken und hinter dem Buddha sah man vollzählig die Schatten der Bodhisattwas und der ehrwürdigen Çramaṇa's, welche sein Geleit bilden. Nachdem er Zeuge dieses Wunders gewesen war, befahl er aus der Ferne sechs Männern, welche sich ausserhalb der Thür zur Grotte befanden, Feuer zu bringen und einzutreten, um Weihrauch anzuzünden. Als das Feuer kam, kehrte sich der Schatten des Buddha plötzlich um und verschwand. Sogleich befahl er das Feuer auszulöschen, liess sich den Ort von neuem zeigen und augenblicklich | erschien er wieder. Unter den 17 sechs Männern konnten ihn fünf sehen; aber einer war unter ihnen, der absolut nichts erblickte. Alles dieses dauerte nur

wenige Augenblicke. Hiouen-Thsang, nachdem er das göttliche Wunder deutlich gesehen, warf sich erfurchtsvoll nieder, feierte das Lob des Buddha und verbreitete Blumen und Weihrauch, worauf das himmlische Licht erlosch. Dann nahm er Abschied und ging heraus. Der Brahmane, welcher ihn begleitet hatte, war über dieses Wunder ebenso entzückt als verwundert. „Meister", sagte er zu ihm, „ohne die Energie eures Glaubens und die Macht eurer guten Werke würdet ihr ein solches Wunder nicht haben erblicken können". Ähnlich heisst es S. 86 von den Fussspuren des Buddha, „dass sie dem Beschauer gross oder klein erschienen, je nach dem Maass seiner Tugend und guten Werke". So wie hier augenscheinlich das Wunder des Glaubens Kind ist, so tritt auch sonst der Glaube als ein Hauptrequisit des religiösen Lebens der Buddhisten in den Vordergrund. Nächstdem tritt die Masse der Denkmäler hervor, welche zur Erinnerung an Thaten und Wunder des Buddha und andrer Heiligen errichtet sind, die grosse Menge der buddhistischen Mönche (z. B. S. 151. 174), die Toleranz des Buddhismus gegen Andersgläubige (S. 151. 174) und selbst gegen deren Götter (— Indra und Brahma neben Buddha S. 111. vgl. 243. Aditya und Îçvara S. 255) und Anderes. — Auch die litterarischen Zustände des damaligen Indiens finden natürlich eine sorgfältige Beachtung bei unserm Reisenden, jedoch fast nur in Bezug auf die Buddhisten. In den Klöstern von Magadha finden sich 10000 Mönche; man studirt darin alle Arten von Werken, von den vulgären Bü-18chern an | (S. 212 heissen sie die profanen), wie die Veden und andre Schriften dieser Art, bis zur Logik, Grammatik, Medicin, den geheimen Wissenschaften und Arithmetik. Man zählt darin 1000 Geistliche, welche 20 Werke über die Sûtra und Çâstra (heilige Schriften der Buddhisten) erklären können, 500, welche 30 verstehn, und nur 10 — den Meister des Gesetzes (d. i. wie schon bemerkt Hiouen-Thsang) eingeschlossen — welche sich deren 50 zu eigen gemacht haben. Aber der (schon beiläufig erwähnte) Çilabhadra hatte sie alle gelesen und ergründet (S. 151). Die heiligen Schriften wurden in den Klöstern erklärt und von den Anhängern der verschiedenen Schulen wurden über die Auffassung Disputationen gehalten, mit denen Hiouen-Thsang, der in seinem Glaubenseifer alle Widersprüche vermitteln wollte, nicht ganz zufrieden war.

Doch hörte er seiner ursprünglichen Absicht gemäss mit grossem Eifer die Vorlesungen der indischen Weisen und zählt auf wie vielmal er jedes Werk habe erklären gehört (z. B. S. 164). Natürlich musste er, um diesen Vorlesungen folgen zu können, Sanskrit erlernen und theilt eine kurze Charakteristik dieser Sprache und ihrer Grammatik mit (S. 166 ff.). Höchst interessant ist, dass man noch damals, gerade wie dies auch die Pâṇini'sche Grammatik voraussetzt, alle Bildungen durch die sogenannten Uṇâdi-Suffixe — d. h. alle mehr oder minder unregelmässigen Bildungen von Nominibus aus Verben — von der eigentlichen Grammatik getrennt hatte. Jene bezeichnet Hiouen-Thsang mit demselben Namen (Uṇâdi), die nach Ausscheidung derselben übrig bleibende Grammatik dagegen durch ein Wort, welches in der chinesischen Transscription *Men-tse-kia* lautet. Hr Julien — dessen au-|sserordentliches Verdienst in der Zurückführung jener [19] Transscriptionen auf die sanskritischen Wörter wir noch weiterhin gebührend hervorheben werden — erkennt darin wenn gleich zweifelnd (in den Nachträgen) das sanskritische Wort *maṇḍaka*. Diese Vergleichung scheint mir eben so geistvoll als richtig; *maṇḍa* heisst „Schaum oder überhaupt das oben auf Schwimmende, ferner Mark, Essenz, Haupt"; danach kann durch das Wort *maṇḍaka* jener Theil der Grammatik entweder als der „oben schwimmende", das könnte heissen: der zuerst zu erlernende, ehe man zu den unregelmässigen Uṇâdi-Bildungen fortschreitet, bezeichnet sein, oder als „der wesentliche, hauptsächlichste". Die wenigen Paradigmen des Verbum und der Declination, welche mitgetheilt werden, nehmen sich in der chinesischen Transscription curios genug aus; der Instrumental, Dativ und Ablativ Plur. ist fehlerhaft und im Vocativ ist das chinesische *Hi* Transscription von sskr. *he*. — Auch der Charakter der Bevölkerung der einzelnen indischen Staaten entgeht der Aufmerksamkeit unsres Reisenden nicht und es ist bemerkenswerth, dass er schon den kriegerischen Sinn der Mahratten hervorhebt (S. 202. 415), welcher bekanntlich bis auf die neueste Zeit sich treu geblieben ist. — Auch vieles andre im Allgemeinen Interessante findet sich in dieser Lebensbeschreibung, welche ihre Lectüre belohnt. So wird — beiläufig erwähnt — S. 250 eine Geschichte von einem indischen Bettelmönch und der Dankbarkeit

eines Elephanten gegen ihn erzählt, welche an die Dankbarkeit des Löwen gegen Androklus (bei Gellius) erinnert. — Auch für die genauere Bestimmung der geographischen Lage einzelner indischer Reiche ist schon diese Lebensbeschreibung 20 von Einfluss. | So ist danach die Lage von Udyâna zu rectificiren, indem dieses nicht, wie nach der früheren Mittheilung aus Hiouen-Thsang's Reise angenommen ward, im Westen des Indus zu suchen ist, sondern im Osten — wenigstens seinem Haupttheil nach (vgl. L. 85. 88). Andrerseits liegt Ahicchatra nicht auf dem rechten, sondern auf dem linken Ufer des Ganges (LVIII, 110), eben so Paundra (S. 180), welches deshalb auch nicht Burdwan sein könnte, wie Hr Julien annimmt. Auch die Lage von Karnasuvarna wird durch S. 180 auf die linke Seite des Ganges gewiesen. Leider sind aber die Distanzen und wie es scheint auch die Richtungen bezüglich der Länder und Städte in dieser Lebensbeschreibung bisweilen ungenau; es wird daher besser sein die Herausgabe des Originalreisewerks abzuwarten, ehe man die indische Geographie auf diese Basis zu reconstruiren versucht.

Wir wenden uns jetzt zu den besondern Verdiensten, welche sich Hr Julien bei der Bearbeitung des vorliegenden Werks erworben hat. Hier tritt vor allem die Sorgsamkeit und der Fleiss hervor, welche er darauf verwendet hat, die chinesischen Transscriptionen und Bezeichnungen fremder Namen und Wörter auf ihre Originale mit vollständiger oder wenigstens viel grösserer Sicherheit, als früher in dieser Beziehung herrschte, zurückzuführen. Er hat zu diesem Zweck zunächst die Grundsätze zusammengestellt, welche die Chinesen bei Bewahrung fremder Wörter leiteten (S. XVII), ferner zog er die chinesischen Lexika aus, welche die fremden Wörter erklären (S. XX—XXIII), benutzte die Alphabete, welche die Chinesen selbst zur Transscription aufgestellt haben, bemächtigte 21 sich einer höchst ehrenwerthen Kennt-|niss des Sanskrit und erwarb sich durch die während dieser Studien sich ergebenden zahlreichen Zusammenstellungen chinesischer Transscriptionen mit den entsprechenden Originalwörtern eine so umfassende Kenntniss des chinesischen Verfahrens und ihrer Bezeichnungsweise, dass von den unzähligen Wörtern, welche er im vorliegenden Werk den chinesischen Transscriptionen gegenüberstellt, verhältnissmässig nur wenige angezweifelt zu

werden verdienen. Diese finden sich natürlich vorwaltend in der Zahl der geographischen Eigennamen, welche man, wie sich von selbst versteht, nur dann für ganz sicher erkannt halten kann, wenn das nach den von Hn Julien gefundenen Regeln des Lautreflexes sich ergebende fremde Wort sich auch wirklich als geographischer Namen nachweisen lässt. Dies ist bei vielen der von Hn Julien gegebenen Vergleichen nicht der Fall; bei einigen derselben liegt ein entsprechender Namen aber so nahe, dass man ihn schwerlich als das Original abweisen darf und danach der chinesischen Transscription noch einen grössern Spielraum wird einräumen müssen, als ihr Hr Julien zugestehn zu wollen scheint. So z. B. wird S. 189 *Tchou-li-ye* durch ein sanskritisches *Djourya* (*Jûrya*) wiedergegeben. Ein solcher geographischer Namen existirt im Sanskrit nicht, es ist vielmehr, wie ich zuerst in meinem „Indien" (Ersch und Grubersche Encyklopädie S. 118) angenommen habe und auch Hr Julien später S. 465 erkennt, das sskr. *Cola* in einer Form *Colya.* — Ich will hier nicht im Einzelnen verfolgen, wo mir statt der von Hrn Julien vorgeschlagenen andre Sanskritwörter gewählt werden zu müssen scheinen, einmal weil diese Untersuchungen nach Erscheinung von Hiouen-Thsangs eignem Werk von neuem | aufgegriffen werden 22 müssen und schon durch dieses eine sicherere Unterlage erhalten werden, dann aber auch, weil es dienlicher sein wird, die von Hrn Julien durch die oben angedeuteten Sammlungen gewonnene Basis abzuwarten, welche in einem von ihm angefertigten sanskrit-chinesischen und chinesisch-sanskritischen Vocabular besteht und deren Publication derselbe S. XXXIII in Aussicht gestellt hat. Die glänzenden Resultate, welche Hr Julien selbst auf dieser Basis erzielt hat, legen für den hohen Werth derselben das unzweifelhafteste Zeugniss ab und er spricht a. a. O. mit Recht die Ansicht aus: „dass die Veröffentlichung dieser Vocabulare die Orientalisten in Stand setzen wird, zu denselben Resultaten wie er zu gelangen und wahrscheinlich den Weg zu erweitern und zu verlängern, den er zuerst gebahnt hat". Ich beschränke mich hier nur auf einige wenige Bemerkungen zu geographischen Namen. S. 76 wird *Na-kie-lo-ho* mit einem sanskritischen *Nagarhâra* identificirt, S. 464 wird letzteres *Nagarahâra* und S. 422 *Nâgarahâra* geschrieben. Es ist dieses unzweifelhaft dieselbe

Zusammenstellung, welche ich schon in meinem „Indien“ a. a. O. 115 gegeben hatte; ich habe das Reich *Nagarhara* genannt, nach Wilford As. Res. VIII, 343, der diesen Namen oder *Nigarhara* aus dem Brahmâṇḍa-Purâṇa anführt. Es ist hier so wie überhaupt zu bedauern, dass Hr Julien es versäumt hat, diejenigen Sanskrit-Wörter, welche er indischen Quellen entlehnt hat, von denen zu scheiden, die er bloss nach den Gesetzen des Lautreflexes bildete und dort die Stellen in indischen Schriften, wo sie vorkommen, hinzuzufügen. Wir möchten es ihm dringend ans Herz legen, diese Zugabe bei der 23 Veröffentlichung der versprochenen | Vocabulare nicht zu scheuen. Erst dadurch wird, so viel mir scheint, der Zusammenstellung die Stufe der Sicherheit, welche sie verdient, angewiesen. Der spätere Namen dieses *Nagarhara,* oder welche Schreibweise die richtige sein mag, ist, wie wir durch Dorn (Bulletin de l'Académie de St. Pétersbourg IV, 9 n. 15) erfahren, *Nangehar.* — S. 85 nennt Hr Julien den Fluss, welcher im Mahâbhârata *Suvâstu,* in den occidentalischen Quellen Σόαστος heisst und noch deutlicher die indische Form in dem davon abgeleiteten Landschaftsnamen Σουαστηνή widerspiegelt *Sou-p'o-so-tou;* diese chinesische Transscription entspricht genau den eben angeführten Formen. Dagegen wird er S. LII, 426 und 427 — wie auch in den im Foe koue ki mitgetheilten Auszügen — *Sou-p'o-fa-sou-tou* genannt, was, wie schon Lassen erkannt hat, ein sskrit. *Çubhavâstu* repräsentirt. Da *su* und *çubha* wesentlich identisch sind — der Namen bedeutet: „schöne (oder glückliche) Wohnungen gewährend“ — so ist es zwar in Analogie mit vielen ähnlichen Fällen sehr wahrscheinlich, dass der Fluss beide Namen führte, allein wohl eben so sehr, dass nur die eine oder die andre Form in Hiouen-Thsang's Bericht richtig ist. — S. 87 ist die Hauptstadt von Udyâna — chinesisch *Moung-kie-li,* welches Hr Julien zweifelnd durch *Mongali* wiedergibt (S. 427 *Moungali*) und worin er S. LIII wohl nicht mit Unrecht das heutige *Manghelli* wieder erkennt — vielleicht das aus der Varâhamihirasaṃhitâ von Wilford (As. Res. VIII, 348) erwähnte *Mangalya.* — S. 96 ist *Tse-kia* durch *Tchêka* wiedergegeben; allein, da es das Gebiet ist, in welchem *Çâkala* die Hauptstadt war, so ist es doch eher für eine Transscription von *Çâka* zu nehmen (vgl. Lassen Indische 24 Alterth. I, | 652 n. 4 u. 569, 1). — S. 97 wird *Na-lo-seng-ho*

mit einem Walde daneben durch *Nârasiñha* wiedergegeben. Es ist aber wohl unzweifelhaft das in der Varâhamihirasaṁhitâ (bei Weber Verzeichniss der Berliner Sskrit-Handschriften S. 241 Vs 22) vorkommende *Nṛsiṁhavana.* Wagt man nicht chinesisch *Na-lo* für Transscription von *Nṛ* zu nehmen, so wird man als Nebenform des Stadtnamens *Narasiṁha* anzusetzen haben. Es liegt nach der angeführten Stelle im nordwestlichen Indien, was mit dem chinesischen Bericht stimmt. — S. 101 wird die aus S. 453 und 464 sich ergebende chinesische Transscription *Tchi-na-po-ti* ohne Weitres durch *Tchînapati* dargestellt. Richtiger ist wohl Lassen's (J. A. II. 482 n. 2) *Tschînavatî.* Denn in dem im Foe koue ki S. 382 aus Hiouen-Thsang mitgetheilten Artikel wird der Namen durch „érigé par les Chinois" übersetzt, was wohl in Übereinstimmung mit Pâṇini IV, 2, 86 verglichen mit 68 steht, obgleich *Cîna* nicht speciell unter den Wörtern aufgeführt wird, aus denen Ländernamen in den vier bei Pâṇ. VI, 2, 67—70 angegebnen Bedeutungen gebildet werden. Diese Aufzählungen (die Gaṇa's) sind aber bekanntlich selten vollständig. — S. 103 und sonst ist *Po-li-ye-ta-lo* durch *Pâryâtra* wiedergegeben; die sskritische Form ist aber *Pâriyâtra.* — S. 116. 120 ist *'O-ye-mou-kia* durch *Ayamoukha,* S. 464 dagegen und 360 durch *Hayamoukha* wiedergegeben. Es ist aber wohl unzweifelhaft das sanskritische Wort *Ayomukha,* welches wir als Namen eines Berges kennen (Harivansa trad. par Langlois II, 401), von welchem ein Volk *Ayomukhîya* genannt ward wie die Siddhânta-Kaumudî S. 77a zu Pâṇini IV, 2, 141 zeigt.|

S. 184 wird *Kong-yu-tho* zweifelnd *Kongyôdha* wieder- 25 gegeben, S. 465 durch *Kôṇyôdha,* ebenso S. 411, wo es zugleich mit *Kongâ* identificirt wird, welches zwar in indischen Quellen erscheint, aber Nebennamen von *Cera* im Süden des Dekhan ist und gar nicht hierher passt. Die Lage stimmt vielmehr eher mit der der *Gangaridae,* und dieser letztre Namen könnte, da das sskritische *ṭ* überaus häufig mit *r* wechselt, einem sskritischen **Gaṅgâṭa* (*Gaṅgâra,* Anwohner des Ganges) entsprechen, welches im Chinesischen durch *kong-yu-tho* transscribirt sein mochte. — S. 204 wird die chinesische Transscription *Po-lou-kie-tchen-p'o,* welche sich aber S. 436 u. 465 *Polou-kie-tch'e-p'o* geschrieben findet und dem *Barygaze* der occidentalischen Quellen entspricht, durch | *Baroukatch'êva* 26

wiedergegeben; darin möchte sich ebenso wenig als in dem S. 193 dem chinesischen *Tchen-tan-ni-po* gegenüber gestellten *Tchandanêva* ein sanskritisches Wort anerkennen lassen. Eines der Pariçishṭa zum Atharvaveda (bei Weber Berliner Sanskrit-Handschriften S. 93, 56) hat neben den Narmada *Bhṛgukachâ* im südwestlichen Indien, die Varâhamihirasaṃhitâ (ebds. 241, 11) die *Bhṛgukacha,* welche sie — jedoch mit unwesentlicher, nur auf einer andern Eintheilung beruhender, Verschiedenheit — zum Süden Indiens rechnet; doch besteht hier dafür die Variante *Marukachâs.* Es lässt sich wohl kaum bezweifeln, dass wir hier den sskritischen Namen der berühmten Handelsstadt vor uns haben; eben durch die Wichtigkeit derselben möchte es sich erklären, dass, während der Chinese sonst fast alle Namen in der Sanskritform aufführt, hier, sowohl bei ihm als in den occidentalischen Quellen ein Reflex der Form zu erkennen ist, welche er im Munde des Volkes angenommen haben mochte. — S. 206 gibt Hr Julien eine chinesische Transscription *Kit-ch'a,* statt deren S. 401 und 465 *Kie-tch'a* erscheint; S. 206 u. 401 stellt er *Kiṭa* gegenüber, an letztrer Stelle zweifelnd, S. 465 dagegen *Kiḍa.* Sollte es einem sskr. *Keṭa* entsprechen und zwar dem in *Ketalaputa,* welches in einer Asoka-Inschrift statt *Keralaputra* erscheint (Journ. of the Royal Asiatic Society XII, 165), und so den Namen *Kerala* wiedergeben, der höchst auffallender Weise sonst bei Hiouen-Thsang fehlen würde? — S. 207 wird *'O-tien-p'o-tchi-lo* durch *Adhyavakêla* zweifelnd wiedergegeben, S. 465 dagegen ebenso durch *Adhyambâkîla.* Den Lauten nach scheint eher ein sanskritisches *adambhaçîla* zu entsprechen; doch ist 27 dies als geographischer Namen | bis jetzt nicht belegt. — S. 393 ist die chinesische Transscription *Si-pie-to-fa-la-sse* durch *Svêtavaras* wiedergegeben; es ist aber wohl eher *Çvetavarsha.* Beiläufig möchte ich hier fragen, ob nicht die *Tsao-kiu-tch'a* S. 265, welche S. 456 *Tsao-kiu-t'o* genannt und von Herrn Julien *Tsâukoûṭa* transscribirt werden und schon beträchtlich im Westen des Indus südwestlich von Kapissa wohnten, Herodot's *Sattagydae* (Her. III, 91) sind? — Schliesslich fiel es mir auf, dass S. 206 der Personennamen *Tou-lou-p'o-po-t'o* (S. 370 *Thou-lou-po-po-tch'a* geschrieben) durch *Dhrouvapaṭou* wiedergegeben wird, während schon Jacquet den richtigen Reflex *Dhruvabhaṭṭa* erkannt hat (vgl. „Indien" in Ersch und Gruber

Encyclop. 112). — S. 260 endlich ist in *Mo-ho-ta-lo*, welchem Herr Julien ein völlig unsanskritisches *Mahâtâras* zweifelnd gegenüberstellt, wohl der Reflex von *mâ* ausgelassen und das sskr. *mahâmâtra* „königlicher Minister" zu erkennen. — Doch muss ich noch einer interessanten Verification gedenken. S. XXI n. erkennt nämlich Hr Julien in dem chinesischen *Sse-ma-tsiu-lo* ein sanskritisches *Himatala* und nach der Note zu S. 379, wonach der sskritische Namen mit „am Fuss (sskr. *tala* der 'Boden') der Schneeberge (sskr. *hima* 'Schnee')" übersetzt wird, ist diese Zusammenstellung unzweifelhaft richtig. Nichts desto weniger scheint der geographische Namen *Hematâla* im nördlichen Indien, welcher sich in der Varâhamihirasaṃhitâ findet (Weber Berliner Sanskrit-Handschriften S. 241, 28) auf jeden Fall ebenfalls damit identisch.

Nächst den nicht genug anzuerkennenden Verdiensten, welche sich Hr Julien durch die Enträthselung der chinesischen Transscriptionen erworben hat, verdienen auch die von ihm voraus-|gesandte Skizze von Hiouen-Thsang's Reise (S. XL), 28 so wie die Menge von Mittheilungen aus dem Reisewerk selbst in den beigegebenen Documents géographiques sur les pays mentionnés dans l'histoire de la vie et des voyages des Hiouen-Thsang von S. 353—461, der Appendice S. 463—466, in welchem die in ihr beschriebenen Länder mit genauer Scheidung der von ihm selbst besuchten und der nach Berichten beschriebenen aufgezählt werden, und endlich die mannigfachen Bemerkungen und Berichtigungen früherer hieher gehöriger Arbeiten eine dankbare Erwähnung. Allein so sehr wir uns auch durch die vorliegende Gabe zu Dank verpflichtet fühlen, so betrachten wir sie doch nur als den Vorläufer der versprochenen Bearbeitung des eigentlichen Reisewerkes selbst, dessen hohe Bedeutung durch jede Mittheilung daraus immer stärker in die Augen springt und seinen fortdauernden Mangel als eine weitklaffende Lücke in der Geschichte oder vielmehr Kunde von Asien überhaupt immer mehr erkennen lässt.

XII.

Nachtrag zu der Anzeige von: Histoire de la vie de Hiouen-Thsang traduite du Chinois par **Stanislas Julien**, Membre de l'Institut etc. Stück 1—4, S. 1—28.

Götting. gel. Anzeigen, 1855, St. 20, S. 199.

In Bezug auf die oben genannte Anzeige ist Hr Stan. Julien so freundlich gewesen, Unterzeichnetem eine Notiz zuzusenden, welcher er um so freudiger eine grössere Verbreitung zu geben eilt, als sie einerseits die entschiedne Hoffnung gewährt, das so lange ersehnte Originalwerk des berühmten chinesischen Reisenden Hiouen-Thsang bald unsrer Benutzung zugänglich gemacht zu sehn, andrerseits aber ganz dazu angethan ist, unsre schon so hoch gespannten Erwartungen von demselben zu einem noch viel höheren Grad zu steigern.

Hr Stan. Julien hat mit seiner bekannten ausserordentlichen Thätigkeit schon die Übersetzung der ersten Hälfte von Hiouen-Thsang's Werk vollendet. Diese wird einen Octavband von 600 Seiten bilden und ist schon der kaiserlichen Druckerei übergeben. Die andere Hälfte wird ohne Verzug nachfolgen. Dieses Originalwerk nun — und das ist es, wodurch das Interesse für dasselbe, insbesondre für alle Indianisten, so sehr 200 gesteigert wird — ist weniger ein persönlicher Be-|richt des Reisenden, als eine Reihe von Abhandlungen (Mémoires) über die verschiedenen während siebenzehn Jahre von ihm durchreisten Königreiche, welche er, in Kraft eines kaiserlichen Decrets aus dem Sanskrit nach Texten übersetzt hat, die von ihm aus Indien mitgebracht waren, und sich ohne Zweifel heut zu Tage weder in China, noch in den Ländern, aus denen sie stammten, mehr vorfinden. Der wörtliche Sinn des Titels des Originalwerkes ist:

„Abhandlungen (Mémoires) über die westlichen Länder, übersetzt aus dem Sanskrit, in Kraft eines kaiser-Decrets, von Hiouen-Thsang, Priester (religieux), vertraut mit der Kenntniss der drei Sammlungen, und redigirt von Pien-ki, Samaneer des Klosters Ta-tsong-tchi".

Die Übersetzung und Bearbeitung der chinesischen Reise-Berichte, welche mit dem Werke, zu dessen Anzeige wir diesen

Nachtrag geben, von Hn Stan. Julien begonnen ist, ist auf vier Bände berechnet, deren zweiten und dritten das eben erwähnte Werk von Hiouen-Thsang bildet.

Vielen wird es von Interesse sein, zu erfahren, dass Hr St. Julien zugleich zwei andre für Industrie und Chemie wichtige Werke vorbereitet, nämlich: Die Geschichte und Fabrication des chinesischen Porzelan, und ferner: Übersetzung aller industriellen Verfahrungsweisen der Chinesen, welche mit Chemie in Verbindung stehen.

XIII.

Paris. Imprimé par autorisation de l'Empereur à l'Imprimerie impériale. 1857. Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du Sanscrit en Chinois, en l'an 648, par Hiouen-Thsang, et du Chinois en Français par M. **Stanislas Julien**, Membre de l'Institut, Professeur de langue et de littérature chinoise etc. etc. Tome Premier, contenant les livres I à VIII et une carte de l'Asie centrale. LXXVIII und 493 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1857, St. 177—179, S. 1762.

Es ist diess der erste Band des lange sehnlich erwarteten Werks, zu dessen würdiger Bearbeitung Herr Stan. Julien sich durch die umfassendsten Vorarbeiten seit langer Zeit vorbereitet hat. Er ist zugleich auf dem sogenannten Schmutztitel als 2ter Band der „Voyages des Pèlerins bouddhi-|stes“ 1763 bezeichnet, deren ersten Band die früher erschienene und von uns (1855 St. 1—4 [[o. S. 173]]) angezeigte „Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde“ bildet. Der 3te Band wird durch den 2ten Band dieser Mémoires gebildet werden. Diese selbst sind von den chinesischen Herausgebern als Übersetzungen aus dem Sanskrit bezeichnet, weil sie zum grössten Theil mit Hülfe von Documenten, welche Hiouen-Thsang aus dèm Sanskrit übersetzt hatte, von einem ausgezeichneten chinesischen Schriftsteller Pien-ki redigirt sind; ein nicht geringer Theil beruht aber augenscheinlich auf Reisenotizen, welche Hiouen-Thsang mündlicher Erkundigung oder

unmittelbarer Anschauung verdankte. Die Übersetzungen aus dem Sanskrit scheinen mit einer wörtlichen Genauigkeit gemacht zu sein; denn nicht selten ist selbst noch durch die französische Übersetzung hindurch der sanskritische Ausdruck zu erkennen; so ist z. B. S. 245, 10 in der Stelle: „alors, montrant du doigt la Ville des fleurs (Kousoumapoura), il voulut aller saluer le roi et lui demander (une de ses filles)“ in den Worten montrant du doigt das sanskritische *uddiçya* zu erkennen, welches wörtlich „aufgezeigt habend nach“ heisst, dann aber überhaupt die Richtung bezeichnet, so dass der wahre Sinn der sanskritischen Stelle im Gegensatz zu der mitgetheilten etymologisch treuen Übersetzung bloss war „darauf wollte er nach Kusumapura gehn, um den König zu begrüssen etc.“

Der vorliegende erste Band umfasst die auf der Reise nach Indien durchwanderten Länder Centralasiens, und den grössten Theil Indiens im Norden vom Dekhan. Obgleich aus 1764 dem Inhalt dieser Partien schon Manches früher | mitgetheilt ist (im Foe koue ki und in der Histoire de la vie), so tritt uns dennoch die wahre Fülle und der Werth dieser Mittheilungen erst hier recht entgegen und auch das schon Bekannte gewinnt durch den Zusammenhang, in welchem es nun erscheint, neues Licht. Wir haben hier die einzige Schilderung dieser Länder, welche aus dieser Zeit auf uns gekommen ist und eine augenscheinlich mit grosser Gewissenhaftigkeit und Sorgfältigkeit vorbereitete. Leider — obgleich sich dies aus dem ursprünglichen Zweck dieser eigentlich nur buddhistischen Pilgerfahrt erklärt und entschuldigt — ist das religiöse Interesse insbesondre für heilige Orte und sich daran knüpfende Legenden zu überwiegend gewesen und dessen Befriedigung nimmt einen Raum ein, welchen wir lieber zu Gunsten ausführlicherer geographischer, historischer und ähnlicher Mittheilungen verringert sehen möchten; doch sind auch diese in reicher Fülle vorhanden. — Auf das Einzelne, insbesondre auf den damals schon sehr verödeten Zustand Indiens hier näher einzugehn, würde zu weit führen; ich will nur einiges Allgemeine hervorheben. Von dem Einfluss, welchen damals indische Cultur auf die Länder Centralasiens übte, gibt der Umstand einen Begriff, dass unter dem 42° n. Br. im Reiche 'O-ki-ni indische Bücher zum Unterricht der Geistlichen dienten

und die daselbst gebrauchte Schrift die indische war (S. 2). Interessant ist die allgemeine Schilderung von Indien aus der Mitte des 7ten Jahrh. (S. 57 ff.). Sie behandelt zuerst die Namen Indiens, dessen Lage und Ausdehnung, Klima und Boden, Längenmaasse, Zeitmaasse, Städte und Dörfer; öffentliche Gebäude, Klöster, Wohnhäuser. Bemerkt wird z. B., dass die Strassen krumm sind; Metzger, Fischer, | Komödianten, 1765 Henker und die, welche Unreinigkeiten wegschaffen, müssen ausserhalb der Stadt wohnen; die Häuser sind grösstentheils von Ziegelsteinen gebaut und theils mit Binsen, theils mit trocknen Kräutern, theils mit Ziegeln und Holz gedeckt. Die Klöster sind mit ausserordentlicher Kunst aufgeführt. Die Wohnungen der Privatleute sind von innen elegant, von aussen einfach. Die Thüren sind an der Ostseite". — Dann folgt: Sitze und Betten, Thron, Kleidungsstücke, Haarschmuck, Toilette. „Die Kleidungsstücke sind nicht geschnitten, noch verarbeitet. Die Männer umhüllen sich die Achseln und Lenden, setzen ihre Mützen in die Quer und werfen die Enden ihres Gewands auf die rechte Seite. Die Frauen tragen ein langes, bis zur Erde herabhängendes Kleid; ihre Schultern sind ganz bedeckt; einen Theil ihres Haares tragen sie als Schopf auf dem Scheitel, die anderen lassen sie frei hängen. Manche Männer schneiden sich den Schnurbart ab, schmücken ihr Haupt mit Blumenkränzen und ihren Hals mit reichen Ketten". Die Kleider der Ketzer (d. h. hier der den verschiednen Formen des Brahmathum zugethanen) sind sehr verschieden. Einige tragen eine Feder aus einem Pfauenschweif, Andre schmücken sich mit Kränzen von Schädelknochen (die kapâladhârin), Einige gehen ganz nackt (nirgrantha), Einige bedecken ihren Körper mit Stücken von geflochtenen Gräsern". „Die Çramaṇas (buddhistische Asketen) haben nur drei Gewänder, deren Schnitt und Form nach den Schulen (zu denen sie sich bekennen) variiren". „Die Könige und ihre Minister schmücken ihren Kopf mit Blumenguirlanden und mit Mützen, welche mit Edelsteinen bedeckt sind, und tragen Arm- und Halsbänder". „Im Allgemeinen ge-|hen die Inder baarfuss". „Ihre Zähne 1766 färben sie roth und schwarz". „Sie haben lange Nasen und grosse Augen". Beides musste natürlich dem Chinesen am meisten auffallen. „Die Inder sind sehr reinlich, waschen sich stets vor dem Essen die Hände und berühren die Reste des

Essens nie zum zweitenmale". „Ein irdenes oder hölzernes Tafelgeschirr muss, sobald es einmal gebraucht ist, weggeworfen werden; metallne müssen nach jedem Essen abgerieben und geputzt werden. Wenn die Inder gegessen haben, reinigen sie sich Zähne, Mund und Hände".

„In Mittelindien ist die Sprache edel und harmonisch und tönt wie die der Götter. Die Aussprache ist klar und rein und sie gilt allen als Muster". „Besondere Beamte sind beauftragt, merkwürdige Reden (die Edicte?) aufzuschreiben, andre, alles was sich begeben hat". Die Sammlung der Annalen und königlichen Edicte heisst Nîlapiṭa (das blaue Buch)".

Der erste Unterricht der Kinder beginnt mit einer Fiebel. Sobald sie sieben Jahr alt sind, werden sie nach und nach mit den fünf Wissenschaften bekannt gemacht: Grammatik, Technologie, Medicin („handelt von magischen Formeln und geheimen Wissenschaften etc."), Ätiologie („darin prüft und scheidet man Wahrheit und Irrthum; und sucht sorgfältig die Natur des Wahren und Falschen zu ergründen"), esoterische Philosophie („darin ergründet man den Charakter der fünf Wagen der Erkenntniss und die Principien der Ursachen und Wirkungen"; es ist die buddhistische Religionsphilosophie gemeint). Die Brahmanen studiren die vier Veda's. Der erste ist der Âyur-Veda, handelt von den Mitteln das Leben zu 1767 erhalten und das Naturell des Menschen zu ver-|bessern. Der zweite ist der Yajur-Veda, handelt von Opfern und Gebeten. Der dritte ist der Sâma-Veda, handelt von Gebräuchen und Ceremonien, von der Wahrsagekunst, Kriegskunst und den verschiedenen Heerestheilen. Der vierte ist der Atharva-Veda, handelt von besondern Künsten, wie z. B. Zauberformeln und Medicin. Sonderbarer Weise ist in dieser Aufzählung der Âyur-Veda an die Stelle des Ṛg-Veda getreten, und die Charakterisirung des Sâma-Veda ist höchst auffallend. „Wenn fähige und talentvolle Schüler daran denken zu fliehen, um sich ihren Pflichten zu entziehen, werden sie angebunden und eingeschlossen". Wenn ihre Erziehung vollendet ist und sie das dreissigste Lebensjahr erreicht haben, ist ihr Charakter ausgebildet und ihr Wissen gereift". „Einige ziehen sich in die Einsamkeit zurück, leben ausserhalb der Welt und erheben sich über weltliche Dinge". „Sie sind weder für Ruhm noch Schande empfindlich". „König und Volk ehren sie". „Sie widmen sich

den Wissenschaften, der Menschheit, suchen sich zu unterrichten, wobei es ihnen auf eine Reise von 1000 Li nicht ankommt; bettelnd schweifen sie umher". „Die philosophischen Schulen sind in steten Kämpfen und das Geräusch ihrer leidenschaftlichen Discussionen erhebt sich wie die Wogen des Meers". „Es gibt 18 Schulen, deren jede die erste Stelle beansprucht. Die Anhänger des grossen und des kleinen Wagens bilden zwei besondre Klassen. Die einen denken in der Stille und, gehend oder ruhend, halten sie ihren Geist unbewegt und nehmen keinen Antheil an der Welt; die andern sind von ihnen ganz und gar verschieden durch ihre stürmischen Disputationen". „Wer eine der zwölf Sammlungen des buddhistischen | Kanon vollständig erklären kann, wird von den Pflichten 1768 der Mönche dispensirt und wird Klosterverwalter. Wer zwei erklären kann, empfängt die Emolumente eines Oberen; für drei erhält er Dienstleute, die ihm mit Ehrfurcht gehorchen; für vier gibt man ihm reine Männer (Brahmanen), um ihn zu bedienen; für fünf reist er auf einem von einem Elephanten gezognen Wagen; für sechs bekommt er ein zahlreiches Gefolge". „Wenn ein Geistlicher einen abstracten Gegenstand zu behandeln weiss und feine Principien zu entwickeln, wenn er sich durch eine edle, reiche und elegante Sprache auszeichnet und in gründlichen Discussionen einen lebhaften und durchdringenden Geist zeigt, so setzt man ihn auf einen Elephanten, bedeckt mit kostbarem Schmuck, und eine ungeheure Menschenmenge bildet seine Begleitung. Bei seiner Ankunft zieht er unter Triumphbogen einher. Wenn dagegen ein Geistlicher die Spitze seinen Worten abbrechen lässt, wenn seine Beweisgründe schwach sind und seine Rede geschwätzig, oder wenn er gar gegen die Logik fehlt, wenn auch noch so fliessend redend, dann beschmiert man ihm das Gesicht mit Roth und Weiss, bedeckt seinen Körper mit Erde und Staub und jagt ihn in eine verlassne Ebne oder wirft ihn in einen Canal".

„Eine Frau darf nicht zum zweitenmal heirathen".

„Die Könige bestehen nur aus Kshatriya's, welche sich ursprünglich durch Usurpation oder Ermordung des Gebieters zur Macht emporgeschwungen haben. Obgleich sie von fremden Familien entsprungen sind (d. h. eigentlich keine Kshatriya's sind), so wird ihr Name dennoch mit Ehrfurcht genannt. Die Soldaten werden aus den Muthigsten gewählt und da die Kinder

1769 den Stand ihrer Eltern ebenfalls annehmen, eignen sie | sich bald die Kriegskenntnisse an. Im Frieden versehen sie den Wachtdienst im Schloss".

Bezüglich des Charakters und der Sitten der Inder hebe ich folgende Bemerkungen hervor. „Obgleich die Inder leichten Sinns sind, so zeichnen sie sich durch Gradheit und Ehrlichkeit aus". „Sie fürchten die Strafen in dem zukünftigen Leben". „Gradheit ist der herrschende Zug der Verwaltung. Ihre Sitten sind sanft und gefällig. Böse und widerspenstige Menschen, die die Gesetze des Reichs übertreten oder sich gegen den König verschworen haben, werden, sobald ihre Verbrechen bewiesen sind, auf immer in Gefängnisse gesperrt, aber nicht mit körperlicher Strafe belegt. Man lässt sie leben oder sterben, zählt sie aber nicht mehr unter die Lebenden. Wenn einer die Gebräuche oder das Recht verletzt, wenn er sich gegen die Treue oder die kindliche Liebe versündigt, schneidet man ihm Nase und Ohren oder Hände und Füsse ab. Bisweilen vertreibt man ihn aus dem Land, oder zu den Barbaren an den Grenzen. Bei andren Vergehen kann man seine Strafe mit Geld abkaufen. Bei einem Criminalverbrechen wendet man, um Geständnisse zu erhalten, weder Ruthen noch Stock an, sondern (wenn sich die Sache nicht anders herausbringen lassen kann) die Feuer-, Wasser-, Gift- und Gewicht-Probe" (die Art und Weise dieser Gottesurtheile ist bekannt). Ziemlich ausführlich behandelt der Chinese das Begrüssungsceremoniell. Bezüglich der Krankheiten bemerkt er Folgendes: „Wenn Jemand erkrankt, enthält er sich sieben Tage lang der Nahrung. In diesem Zwischenraum werden Viele wieder gesund. Ist das nicht der Fall, so fangen sie nun an Heilmittel zu gebrauchen". „Bestimmte Trauerkleider oder eine bestimmte |
1770 Trauerzeit kennen sie nicht". Die Leichenbestattung findet auf dreierlei Weisen Statt, durch Verbrennen, ins Wasser Werfen und Aussetzen in einem Wald. Alte, des Lebens Überdrüssige etc. nehmen — einer unter zehn — ein Abschiedsmal mit ihren Verwandten und Freunden zusammen ein, besteigen unter Musik einen Nachen und stürzen sich von da in die heilige Ganga, indem sie hoffen, unmittelbar als Deva's wiedergeboren zu werden". Weiterhin wird mitgetheilt, dass sich am Zusammenfluss der Yamuna und der Ganga täglich mehrere Hundert Menschen ertränken (S. 281).

„Da alle Anordnungen der Verwaltung Wohlwollen athmen, so sind die Staatsgeschäfte wenig verwickelt. Die Familien sind in keine Civilregister eingetragen und die Männer keinen Frohnden unterworfen. Die Revenüen der Kronlande werden in vier Theile getheilt; der erste dient die Kosten der Regierung und der Opfer zu bestreiten, der zweite Lehne für die Minister und Staatsräthe zu bilden, der dritte Männer, die sich den Wissenschaften widmen, zu belohnen, der vierte gute Werke zu vollziehen, Almosen zu geben. Darum sind die Steuern leicht“. „An Brücken und Barrieren zahlt man einen geringen Zoll. Wenn der König einen Bau unternimmt, zahlt er einen der Arbeit angemessenen Lohn“. „Gewöhnliche Nahrung sind Kuchen von gerösteten Körnern. Man isst Fische, Hammel- und Rehfleisch; Rinder dagegen, Esel und Elephanten, Pferde, Schweine, Hunde, Füchse, Wölfe, Löwen und Affen zu essen ist verboten. Die dennoch solche Thiere essen sind ein Gegenstand des Abscheues und der Verachtung, leben ausser den Städten und lassen sich nur selten unter den Menschen sehen“. |

Dies sind einige Momente aus der allgemeinen Schilderung, 1771 sie sind uns fast ohne Ausnahme aus der indischen Litteratur bekannt, aber es ist unverkennbar wichtig, diese Zustände hier für eine bestimmte Zeit chronologisch fixirt zu sehen. Die religiösen Zustände, insbesondre die buddhistischen, finden bei den einzelnen Ländern eine überaus grosse Berücksichtigung; die hieher gehörigen Mittheilungen sind im Allgemeinen aber schon hinlänglich bekannt. Historische Einzelnheiten, die noch nicht benutzt und merkwürdig genug wären, um hier hervorgehoben zu werden, bietet dieser Band in Bezug auf Indien eben nicht. Doch erlaube ich mir auf zwei Mittheilungen aufmerksam zu machen. Wenn die Übersetzung: „in der Mitte der 1000 Jahre, welche des Buddha Nirvâṇa folgten“ (S. 115, 13) richtig ist (Hr Julien bemerkt noch zwei andre, die möglich seien), dann würde Vikramâditya schon von unserm Autor in dieselbe Zeit gesetzt, wohin ihn noch jetzt die indischen Angaben verlegen. Was er über ihn beibringt, trägt schon den märchenhaften Charakter, in welchem dieser König in den indischen Schriften erscheint. Sein buddhistischer Nachfolger wird zwar nicht genannt, aber es ist wohl kein Andrer, als Çâlivâhana gemeint, der auch sonst von den Buddhisten in

Anspruch genommen wird. — S. 251 beginnen die interessanten Mittheilungen über den buddhistischen König Çîlâditya; insbesondre verdient dasjenige Beachtung, was über die brahmanische Verschwörung gegen den König berichtet wird (S. 261). — S. 417 berichtigt Hr St. Julien in der Note eine Übersetzung in Burnouf's Indroduction S. 360; Burnouf übersetzt nämlich eine Stelle „Açôka établira quatre-vingt-quatre mille 1772 édits de la | loi", während es heissen müsste „Açôka fera bâtir quatre-vingt-quatre mille Stoûpas". Ich kann nicht umhin, dazu zu bemerken, dass die Zahl 84000 nicht wörtlich zu nehmen ist; sie ist eine der buddhistischen Lieblingszahlen und kehrt oft wieder, um eine grosse Zahl überhaupt auszudrücken.

Unter der Fülle von Mittheilungen nehmen eine sehr bedeutende Stelle die buddhistischen Legenden schon an und für sich ein, dann aber auch dadurch, dass eine Menge Sagen, Fabeln, die wir andersher kennen, uns hier als heilige Legenden entgegentreten, zu deren Gedächtniss gewöhnlich ein heiliger Bau, ein Stûpa aufgeführt ist. Ich erlaube mir auf einige der Art hier die Aufmerksamkeit zu lenken. So kennen wir aus Upham Sacred and historical books of Ceylon III, 292 eine Erzählung, die wir einfach als eine höchst interessante Thierfabel betrachtet haben würden, natürlich, da sie in einem Jâtaka (so heissen die Erzählungen von Gautama Buddha's frühern Existenzen) vorkommt, voraussetzend, dass eines der darin vorkommenden Thiere Gautama Buddha in einer seiner früheren Existenzen repräsentirt. Hier (S. 360) erfahren wir nun, welches der Thiere Buddha repräsentirt und dass zum Andenken dieser heiligen Legende im Gebiet von Benares ein Stupa errichtet war. Da die Fabel oder Legende sonst noch nirgends beachtet ist, erlaube ich mir, sie hier mitzutheilen. Bei Upham lautet sie ungefähr so: „Ein Elephant, ein Affe und ein Rebhuhn lebten in Freundschaft bei einem wilden Feigenbaum. Auf einmal gerathen sie in Streit darüber, wer von ihnen der älteste und demnach ehrwürdigste sei. Der Elephant sagt, als er jung war, konnte der Baum noch zwi- 1773 schen seinen Vor-|der- und Hinterbeinen stehen; der Affe sagt, er habe Knospen vom Baum gegessen, als er sich eben aus der Erde gehoben hatte; das Rebhuhn aber, dass der Baum aus einem Samenkorn gewachsen sei, das es selbst gegessen

und dann ausgeleert habe. Alle erkennen seine Ansprüche als die gültigsten". In Hiouen-Thsang's Memoiren heisst es: „Nicht weit von dem Ort, wo . . . ., ist ein Stûpa. In den Zeiten, wo der Tathâgata (Bezeichnung des Stifters des Buddhismus) das Leben eines Bodhisattva führte, von Mitleid bewegt, da er sah, dass die Menschen dieses Jahrhunderts die Gebräuche nicht beobachteten, nahm er die Form eines Vogels an und indem er sich einem Affen und einem weissen Elephanten näherte, fragte er sie grade an dieser Stelle: 'Wer unter euch hat zuerst diesen heiligen Feigenbaum gesehen?' Nachdem jeder von ihnen seine Antwort gegeben (ohne Zweifel im Wesentlichen die oben mitgetheilten), setzten sie sich sogleich nach dem Rang ihres Alters. Die guten Wirkungen dieser Aufführung verbreiteten sich nach und nach nach allen Seiten; die Menschen lernten die Oberen von den Niederen zu unterscheiden und die Geistlichen und Laien folgten ihrem Beispiel". — In dieser Fabel liegen zwei Momente, einmal der durchblickende Glaube an ein hohes Alter der Thiere (worüber ich an einem andern Orte sprechen werde; vgl. Grimm Reinhart Fuchs IV), dann die hyperbolische Art dasselbe zu bezeichnen. In beiden Beziehungen vergleicht sich ein Märchen aus Wales, welches Julius Rodenberg in dem trefflichen Aufsatz im Ausland 1857 Nr. 17, S. 398 mitgetheilt hat. Auch dessen Inhalt erlaube ich mir in der Kürze der Vergleichung wegen auszuziehen: Der Adler will | die Eule 1774 heirathen, aber erst ihr Alter wissen, weil er fürchtet, dass sie für ihn zu jung sei. Er erkundigt sich zuerst beim Hirsch. Dieser hat die jetzt morsche Eiche noch als Eichel gekannt, die Eule aber stets so gesehen, wie jetzt; er weist ihn an den Lachs; dieser hat so viele Jahre als Schuppen und Laichkörnchen, aber ebenfalls die Eule stets so gesehen, wie jetzt; er weist ihn an die Amsel; diese hat einen jetzt ganz kleinen Stein gesehen, als er noch so schwer war, dass hundert Ochsen an ihm zu schleppen hatten; nur einmal hat sie jeden Abend ihren Schnabel an ihm gewetzt und jeden Morgen ihre Flügel daran gestrichen; davon ist dieser jetzt so klein, die Eule aber erinnert sie sich stets so gesehen zu haben wie jetzt; sie weist ihn an den Frosch; alle umliegenden Hügel sind nur dessen Excremente, so alt ist er, aber auch er erinnert sich, die Eule nicht anders gesehen zu haben, wie jetzt. Kurz alle haben

die Eule nur als altes Scheusal gekannt. — Was die hyperbolische Bestimmung der Zeit betrifft, so ist sie grade ein charakteristisches Merkmal buddhistischer Producte. So wird z. B. die Dauer eines Mahâkalpa (einer grossen Weltperiode) von Buddha auf folgende augenscheinlich mit der Altersbestimmung der Amsel nahe verwandte Weise zur Anschauung gebracht. „Es gibt eine Art baumwollenen Zeugs, welches in Benares gearbeitet wird. Sein Werth, ehe es gebraucht ist, ist unaussprechlich; nachdem es gebraucht ist, ist es 30,000 Nîlakarshas (20—30 Silbermünzen) werth, und selbst wenn es alt ist noch 12000. Wenn nun ein Mann ein Stück von diesem allerfeinsten Gewebe nähme und auf die allerzarteste Weise alle hundert Jahr einmal einen von Erde freien harten Felsen, 1775 der sechzig Meilen hoch und ebenso | viel breit ist, berührte, so würde die Zeit kommen, wo er durch diese unmerkliche Reibung zu der Grösse eines Mung- oder Undu-Samenkorns zusammengeschwunden sein würde. Diese Periode würde in ihrer Dauer unermesslich sein; aber Buddha hat erklärt, dass sie einem Mahâkalpa nicht gleich sein würde“.

Eine höchst interessante Legende bietet ferner S. 370. Sie ist ebenfalls durch einen Stûpa verherrlicht und bietet einerseits eine Analogie zu der Einleitung zu der Vetâlapañcaviṁçati („die 25 Erzählungen des Leichengespensts“), andrerseits eine der in kurzer Zeit vorgegangenen langen Visionen, als deren Prototyp man bis jetzt nur „Scheich Schahabeddin und den Sultan von Ägypten“ (in „Die Vierzig Veziere“ übertragen von Behrnauer S. 16) kannte. Ein Mann, welcher bei dem in ihr vorkommenden Zaubrer die Stelle vertritt, welche in der Einleitung zur Vetâlapañcaviṁçati Vikramâditya einnimmt, verpflichtet sich zum Dank für Wohlthaten, die er von ihm empfangen, bei seinem Zauberwerk eine ganze Nacht hindurch kein Wort zu sprechen. „Beim Herannahen der Nacht“, heisst es dann S. 372, „entledigte sich jeder seiner besonderen Pflicht. Der Einsiedler murmelte magische Bitten und der brave Kämpfer hielt seinen scharfen Degen in der Hand. Aber plötzlich, kurze Zeit vor der Morgendämmerung, stiess er plötzlich durchdringende Töne aus. In demselben Augenblick stürzte eine Feuermasse vom Himmel herab und Feuer- und Rauchwirbel erhoben sich wie Wolken. Der Einsiedler führte den Mann rasch weg und liess ihn in den Teich

steigen, damit er dem Tod entginge; nachher fragte er ihn 'ich hatte dir empfohlen Stillschweigen zu beobachten; warum hast | du Töne des Schreckens ausgestossen?' Der Kämpfer 1776 antwortete: 'Nachdem ich eure Befehle erhalten hatte und Mitternacht geworden war, verwirrte sich mein Geist, wie in einem Traum, und überraschende Wunder zeigten sich hinter einander vor meinen Augen. Ich sah meinen alten Herrn (d. h. eben den Einsiedler), der wohlwollende Worte an mich richtete. Obgleich ich eine lebhafte Erkenntlichkeit für seine Wohlthaten bewahrt hatte, hielt ich mich doch zurück und gab kein Wort Antwort. Der Mann gerieth in Zorn; ich wurde sogleich getödtet und blieb einige Zeit in diesem traurigen Zustand. Als ich meinen eignen Leichnam erblickte, stiess ich tiefe Seufzer aus und nahm mir nochmals fest vor, Jahrhunderte lang nicht zu sprechen, um mich gegen eure Wohlthaten erkenntlich zu zeigen. Bald nachher wurde mir zu Theil in dem Hause eines Brahmanen des südlichen Indiens wiedergeboren zu werden. Als mich meine neue Mutter empfing und zur Welt brachte, erduldete ich alle Arten von Qualen und Leiden. Stets von euren Wohlthaten durchdrungen, brachte ich nie ein Wort hervor. Nachdem ich meine Studien vollendet, die männliche Hauptbedeckung genommen und mich verheirathet hatte, verlor ich Vater und Mutter und meine Frau schenkte mir einen Sohn. Indem ich mich jeden Tag an eure Wohlthaten erinnerte, hielt ich mich noch immer ein und leistete Verzicht darauf zu sprechen. Alle meine nahen und entfernteren Verwandten waren über mein Schweigen erstaunt. Als ich 65 Jahr alt war, sagte meine Frau zu mir: ‚Du sollst endlich sprechen; wenn Du hartnäckig darauf beharrst, nicht zu sprechen, werde ich deinen Sohn umbringen'.|

Da sagte ich zu mir selbst: ‚Ich bin in hohem Alter und 1777 durch die Jahre schon hinfällig; dies Kind ist das einzige, was ich besitze'. Wenn ich Töne ausgestossen habe, so war es einzig, um meine Frau zu entwaffnen und zu verhindern ihn umzubringen'.

Der Einsiedler entgegnete 'es ist meine Schuld. Diese ganze Verwirrung war nur das Werk des Mâra'".

Obgleich sowohl die Veranlassung als das Ende der Vision in den XL Vezieren verschieden sind, so sind sich doch

beide Visionen sehr ähnlich, insbesondre auch dadurch, dass an beiden Orten der Visionär die Erinnerung seines früheren Zustands behält. Schon deshalb mögen wir einen historischen 1778 Zusammenhang vermuthen dürfen. Allein | wir haben auch eine indische Erzählung, wo die Veranlassung der Vision völlig dieselbe ist, wie in den XL Vezieren, nämlich die 13te in der tamulischen Bearbeitung der Vetâlapañcaviṁçati. Hier tritt die Vision grade wie bei dem König von Ägypten beim Untertauchen ein; an einem andern Orte aber werde ich unzweifelhaft nachweisen, dass die ältest erreichbare Redaction der Vetâlapañcaviṁçati buddhistisch war, so dass beide hier mitgetheilte Visionen wenigstens einem und demselben religiösen Kreis angehören. — Die trefflichste Nachahmung der mohammedanischen Behandlung (vgl. 1001 Nacht Weil I, 98 und Hagen zu 1001 Tag X, 194) hat bekanntlich Don Manuel im Conde Lucanor XIII gegeben, wodurch sie in den Occident eingeführt ward (vergl. Liebrecht zu Dunlop Geschichte der Prosadichtungen 501b und in Pfeiffer's Germania II, 2, 241). — Das Gegenstück zu diesen Visionen bilden die Sagen, in denen unvermerkt lange Zeiträume verflossen sind; auch hier steht eine indische Sage an der Spitze, welche u. aa. Polier Myth. d. Ind. II, 593 mittheilt. Ein König glaubt im ersten Weltalter (dem Satyayuga) wenige Augenblicke bei Brahman zugebracht zu haben, während dessen ist aber der Rest des ersten, das ganze zweite und ein Theil des dritten (im Ganzen viele Millionen von Jahren) verlaufen. Er hatte um einen Gemahl für seine Tochter gebeten; dieser wird ihm zugesagt und, als er nun nach den vermeintlichen Augenblicken zurückkehrt, ihr in dem Balabhadra zu Theil. Dieser hat aber alle Eigenschaften eines Geschöpfes des dritten Weltalters, während die Tochter, wie der Vater, noch die des ersten hat. Dadurch entstehn unangenehme Missverhältnisse, welche durch die Ver-1779 wandlung der Tochter | gehoben werden. In diesen Kreis gehören — jedoch ohne historischen Zusammenhang, die Siebenschläfer (1001 Tag VIII, 212; Iken zu Toutinameh S. 288; Dunlop Gesch. der Prosadichtungen S. 305), Grimm Kinder-M. 39, wo das Mädchen drei Tage geblieben zu sein meint und 7 Jahre verflossen sind; ebds. Nr. 193, wo 3 Tage = 3 Jahre u. aa. — Die hier mitgetheilte Vision spielt auch in die Schweiggelübde und Schweigwetten hinüber, die insbesondre zu komischer

Behandlung Veranlassung gaben, wie in der schönen südindischen Erzählung bei Dubois Le Pantchatantra ou les cinq ruses 362; vgl. damit historisch zusammenhängend 1001 Tag XI, 27; XL Veziere S. 175; Straparola VIII, 1 (Dunlop 284b), worüber an einem andern Ort.

Von den vielen übrigen Legenden, welche Beachtung verdienen, hebe ich nur noch eine hervor, nämlich eine von der in Somadeva's Märchensammlung erzählten ganz abweichende Sage über die Entstehung von Pâṭaliputra (Palibothra), welche auch dadurch interessant ist, dass ein modernes indisches Märchen, welches im Asiatic Journal 1833. T. XI. p. 206—214 mitgetheilt ist, stark an sie anklingt; letzteres unterscheidet sich jedoch dadurch, dass das Element der verzauberten Geschöpfe hier lebendig waltet, während es in der Darstellung bei Hiouen-Thsang nur den dunkeln Hintergrund bildet. Die Sage lautet hier etwa folgendermassen (S. 410): „Ein Brahmane hat mehrere Tausende von Schülern. Als diese einst zusammen ausgingen, war einer unter ihnen, der unruhig und niedergeschlagen schien. Seine Gefährten fragten nach der Ursache seines Kummers. Er antwortete: 'Ich bin jetzt in der Kraft meines Alters. Viele Monate und Jahre | sind verflossen, seit- 1780 dem ich ganz allein zu meinem Unterricht reise und dennoch habe ich meine Studien noch nicht vollendet. Dieser einzige Gedanke vermehrt nur meinen Schmerz'. Darauf antworteten die Gefährten scherzend: 'noch heute wollen wir dir eine Gattin suchen und euch verheirathen'. Vier stellten dann zwei Männer und zwei Frauen als Eltern des Brautpaars vor, man setzte sich unter einen Pâṭali-Baum (Bignonia suaveolens), pflückte Früchte, trank Wasser und verrichtete alle Verlobungsgebräuche und bat dann die angeblichen Eltern der Braut, die Zeit der Hochzeit zu bestimmen. Darauf pflückte der vorgebliche Vater der Braut einen blühenden Zweig, gab ihn dem Studenten und sagte: 'Hier ist deine vortreffliche Braut; ich bitte dich, sie nicht zu verschmähen'. Der Student war ausser sich vor Freuden. Nachdem die Sonne untergegangen war, wollte man zurückkehren, aber der Jüngling, voll von Liebe, verweigerte hartnäckig mitzugehen. Man stellte ihm vor, Alles sei nur Scherz gewesen, der Wald, in dem sie sich befänden, sei voll wilder Thiere; aber Alles war umsonst; der Jüngling verliess den Baum nicht und seine Gefährten mussten sich

entschliessen, ihn seinem Schicksal zu überlassen. Als die Sonne untergegangen war, ward die Ebne von einem aussergewöhnlichen Licht erleuchtet; Flöten und Cithern liessen edle und reine Musik erschallen und der Boden bedeckte sich mit prächtigen Teppichen. Plötzlich erblickte der Jüngling einen Greis, welcher auf einen Stab gestützt, sich näherte, um ihn mit Wohlwollen anzureden. Dann erschien eine bejahrte Frau, welche ein junges Mädchen führte. Sie waren von einem zahlreichen Gefolge begleitet, welches die Strasse bedeckte 1781 und in Festklei-|dern unter schöner Musik heranschritt. Darauf zeigte der Greis auf das Mädchen und sagte: 'Hier, o Fürst, ist deine junge Gattin!' Sieben Tage lang nahm der Jüngling unter Gesang und Musik an den Festen Antheil. Da fingen seine früheren Genossen an zu fürchten, dass er von wilden Thieren zerrissen sein möchte, und kehrten wieder um, ihn zu suchen. Sie fanden ihn ganz allein im Schatten des Baumes sitzend als ob er sich einem erhabnen Gast gegenüber befände. Sie baten ihn, mit ihnen zurückzukehren; er verweigerte es aber. Einige Zeit nachher kam er in die Stadt, um seine Eltern und Bekannte zu besuchen, und erzählte alle Einzelnheiten seines Abenteuers, worüber sie sehr erstaunt waren. Darauf begab er sich mit seinen Freunden in den Wald. Da sahen sie, dass sich der blühende Baum in ein majestätisches Gebäude (dies steht jedoch nicht in Harmonie mit der weiteren Entwicklung) verwandelt hatte; Sklaven und Diener gingen und kamen von allen Seiten. Der Greis empfing sie wohlwollend und liess unter bezaubernder Musik ausgewählte Speisen vorsetzen. Nach dieser glänzenden Aufnahme erzählten seine Freunde in der Stadt Alles was sie gesehen hatten. Nach Verlauf eines Jahres hatte der junge Mann einen Sohn. Darauf sagte er zu seiner Frau: 'Jetzt möchte ich zurückkehren; ich kann mich aber nicht entschliessen, mich von dir zu trennen. Wenn ich aber noch bleibe, so werde ich allen Unannehmlichkeiten der Witterung ausgesetzt sein'. Als die junge Frau dieses hörte, sagte sie es ihrem Vater. Dieser lässt ihm darauf ein Haus (ob eine Stadt?) bauen. Darauf verliess der König von Kusumapura seine frühere Residenz und verlegte seinen Hof hierher. Da die Geister diese Stadt 1782 zu Gunsten des Sohnes gebaut hatten, so | wurde sie die Stadt des Sohnes des Pâṭali-Baums genannt (Pâṭaliputrapura)".

Bezüglich der früher so überaus schwierigen Identificirung der chinesischen Nomenclatur mit den entsprechenden indischen Worten und Namen hat Hr Julien bekanntlich so umfassende und mit so ausserordentlichem Erfolg gekrönte Untersuchungen gemacht, dass man nicht leicht mehr wagen kann, eine von seinen Resultaten abweichende Meinung vorzubringen. Dennoch erlaube ich mir die Vermuthung auszusprechen, dass S. 46 *Si-p'ie-to-fa-la-sse* wohl nicht *Sphîtavaras* ist, welches übrigens Hr Julien selbst mit einem Fragezeichen versehen hat, sondern eher *Sphîtavarsha.* — S. 115 kann *Manôrhita* nicht aus sskrit. *manas* und *hita* entstanden sein; dies hätte nur *manôhita* werden können; sollte die chinesische Transscription *Mo-nou-ho-li-t'a* und die Übersetzung *Jou-i* „qui est conforme au sentiments" nicht eher sanskritisch *manohṛt* im Sinn von *manohara* „sinnraubend, sinnenerfreuend" sein? — Die Mutter der Dämonen, welche S. 120 n. *Ho-li-ti* genannt wird, hätte *Ho-li-ni* heissen müssen; ihr sanskritischer Name ist *Hariṇî;* die hier mitgetheilte Legende erzählt auch Schiefner in „Eine tibetanische Lebensbeschreibung des Çâkyamuni" in den Mémoires de l'Acad. de St. Pétersbourg par div. savants 1851. VI, 297. — S. 170 ist *Ki-li-to,* übersetzt *Maï-te* „gekauft", doch wohl nur sanskritisch *krîta* (nicht *krîtîya*). — Sollte S. 215 *Kiu-min-tch'a,* welches Hr Julien zweifelnd durch *Gôminda* wiedergibt, nicht *Govinda* sein können? Ebenso möchte S. 285 *Kiu-chi-lo*, welches zweifelnd *Gôchira* wiedergegeben ist, wohl *Goçîla* sein.

Dass wir mit Erwartung dem 2ten Bande entgegen sehen, haben wir kaum nöthig zu bemerken.

XIV.

Paris. Imprimé par autorisation de l'Empereur à l'Imprimerie impériale. MDCCCLVIII. Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du Sanscrit en Chinois, en l'an 648, par Hiouen-Thsang, et du Chinois en Français, par M. **Stanislas Julien**, Membre de l'Institut de France, Professeur de langue et de littérature chinoise, Administrateur du Collége impérial

de France, Officier de la Légion d'honneur, etc. Tome Second, contenant les livres IX à XII, un mémoire analytique sur la carte du premier volume, cinq index, et une carte japonaise de l'Asie centrale et de l'Inde ancienne. XIX u. 576 S. in Octav.

Mit dem allgemeinen Titel: Voyages des Pèlerins boud-dhistes. III.

Götting. gel. Anzeigen, 1859, St. 86—88, S. 857.

Mit diesem Bande ist das vortreffliche Werk geschlossen, dessen ersten Band wir in diesen Anzeigen 1857 St. 177 ff. S. 1762 angezeigt haben. Im Verein mit der Lebensbeschreibung des chinesischen Reisenden oder Pilgers, welche in diesen Anzeigen 1855 St. 1 ff. S. 1 ff. besprochen ist, bildet es eine der allerbedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiet nicht bloss der indischen, sondern der asiatischen Alterthumskunde überhaupt. Diese drei Bände liefern uns eine Fülle von geographischen, historischen, politischen, religiösen, socialen, litterarischen und überhaupt culturhistorischen Mittheilungen über die Länder zwischen China und Indien und über Indien 858 selbst, aus einer | Zeit, für welche wir ausserdem in allen diesen Beziehungen keine Überlieferungen kennen, welche sich auch nur entfernt mit den hier niedergelegten vergleichen lassen. Was ihnen aber erst den bedeutendsten Werth verleiht, ist die gründliche Bearbeitung, welche ihnen durch den grössten Kenner des Chinesischen, den Europa bis jetzt besessen hat, zu Theil geworden ist. Diesem genügte es nicht, seine tiefe und umfassende Kenntniss des Chinesischen für die Wissenschaft fruchtbar zu machen, sondern, in der Überzeugung, dass diese Bände eine wahrhafte Basis wissenschaftlicher Forschung und Erkenntniss erst dann zu bilden im Stande sein würden, wenn die Thatsachen, die uns in ihnen überliefert werden, mit den in indischen Werken vorliegenden oder angedeuteten in Harmonie gebracht würden oder werden könnten, hat er sich mit einer bewunderungswürdigen Energie auch des Sanskrits bemächtigt und als Frucht der Zusammenwirkung beider Studien eine Entdeckung gemacht, welche nicht bloss schon jetzt, sondern auch und wahrscheinlich in einem noch bei weitem höheren Grad für die Zukunft eine der wichtigsten Grundlagen für eines der bedeutendsten und umfassendsten Gebiete der Culturgeschichte zu werden verspricht. Die

genaue Kenntniss dieser beiden so schwierigen Sprachen — des Chinesischen und des Sanskrit — hat den Übersetzer in den Stand gesetzt, durch ein streng methodisches Verfahren — dessen specieller Entwicklung von Seiten des Entdeckers wir in einem Aufsatz im Journal Asiatique entgegensehen dürfen — die Art und Weise zu fixiren, wie die Chinesen indische Namen und Wörter wiederzugeben pflegten und so aus ihren Transscriptionen und Übersetzungen die indischen Originalnamen und -Wörter | zu erschliessen. Von welcher Bedeutung diese 859 glänzende Entdeckung schon jetzt und insbesondre für eine wissenschaftliche Behandlung dieser drei Bände war, zeigt jede Seite derselben, so wie die mannichfachen einzelnen Resultate, welche insbesondre Vivien de St. Martin und mehrere Indianisten dadurch zu gewinnen im Stande waren; allein so hoch wir auch schon diese anzuschlagen berechtigt sind, so bin ich doch überzeugt, dass sie von denen, die die Zukunft dieser Entdeckung verdanken wird, weit überboten werden werden. Es stellt sich nämlich immer schlagender heraus, dass fast das ganze höhere Geistesleben der Inder vorwaltend von dem Buddhismus ausging und dieser, so lange er in Indien blühte, den allergrössten und frischesten Antheil daran hatte. Indem er schon in seiner frühesten Zeit die Kühnheit hatte, den Grundsatz auszusprechen, dass nur „die Lehre des Buddha wahr sei, welche der gesunden Vernunft nicht widerspricht“ (Wassiljew Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur (russisch) S. 68), verkündete er, um sich nach unsrer Weise auszudrücken, die Autonomie des Menschengeistes und ward dadurch mit Nothwendigkeit auf die selbständige Erforschung und Zergliederung desselben, so wie seiner intellectuellen Kräfte und deren Ergebnisse geführt. Dass diese Geistesthätigkeit aber der Kern ist, aus welcher alle bedeutendere — insbesondere wissenschaftliche — Entfaltung sich entwickelt, hat die Geschichte aller Völker und aller Zeiten gelehrt, und auch ohne die Bestätigung im Einzelnen, an der es übrigens schon nicht mehr mangelt, würde man schon an und für sich daraus schliessen können, dass sie auch im Buddhismus mit einer vielseitigen Entwicklung aller übrigen Geistesthätigkeiten gepaart war. | Doch die Producte dieses 860 Strebens sind in den indischen Originalen zum allergrössten Theil verloren gegangen, theils durch gewaltsame Zerstörung,

die mit der Vertreibung des Buddhismus aus und Vernichtung desselben in Indien in Verbindung stand, theils durch die spätere Fristung dieser Religion in fremden Ländern unter geistig grösstentheils tief unter den Indern stehenden Völkern, mit ganz heterogenen Sprachen. Nur in Übersetzungen ist Vieles — wie man schon jetzt annehmen darf, sogar sehr Vieles — bei den zum Buddhismus bekehrten Nationen bewahrt worden. Unter diesen nehmen schon an und für sich — als das bedeutendste Culturvolk derselben — die Chinesen die bedeutendste Stelle ein, insbesondre aber auch deshalb, weil sie unter allen dem Buddhismus treu gebliebenen Völkern die ersten waren, die ihn auf eine nicht bloss äusserliche, sondern gewissermassen geistige Weise aufnahmen; dadurch wird es wahrscheinlich — und erhält auch schon durch einzelne Angaben bei Wassiljew seine Bestätigung — dass bei ihnen Vieles aufbewahrt ist, was sich sonst, wenn es nicht noch in Japan geborgen ist, weiter nicht vorfinden mag. So wird es vor Allem die chinesische — vielleicht auch die japanesische — Litteratur sein (denn in Japan hat der Buddhismus stets geherrscht, während er in China durch öftere Verfolgungen Einbussen erlitten haben mag), welche uns die Mittel an die Hand geben werden, das indische Leben zur Zeit und unter Einfluss des Buddhismus, welches einen der bedeutendsten Factoren im Culturleben der Menschheit bildet, zu erforschen, und es ist wohl kaum einem Zweifel zu unterwerfen, dass gründliche Studien — von Männern, welche des Sanskrit 861 und des Chinesischen zugleich mächtig sind, | in dieser Richtung ausgeführt — uns eine wahrhaft neue Welt des Geisteslebens erschliessen werden; einen Hauptschlüssel aber dazu wird ebenso unzweifelhaft die Entdeckung des Hrn Stan. Julien bilden, durch die es möglich geworden ist, die chinesischen Berichte in enge Verbindung mit den indischen zu setzen.

Der anzuzeigende Band der Reisebeschreibung des Hiouen-Thsang enthält zunächst das 9te Buch, welches die Fortsetzung der Pilgerschaft durch die heiligen Stätten in Magadha darbietet (S. 1 bis 64). Alsdann folgt das 10te, welches die Reise und Berichte weiter nach Osten und dann nach Süden verfolgt und zwar östlich bis Kâmarûpa (das westliche Assam), südlich zunächst in das Gebiet des unteren Ganges, dann bis

zur Südspitze des Dekhan Malakûṭa (nach der chinesischen Transscription; man erwartet eher *Malayakûṭa* „Malajagipfel", S. 65—124). Das 11te Buch (S. 125—186) enthält zunächst einen Bericht über Ceylon, dann die Rückreise an der Westseite des Dekhan durch Sindhu bis Arachosien mit sich daran schliessenden Berichten (S. 125—186). Das 12te und letzte endlich beschreibt die zwischen Arachosien und China auf der Rückreise berührten Königreiche (S. 187—248).

Eine vortreffliche Zugabe hat das Werk in der Reisekarte und dem dazu gehörigen analytischen Mémoire (S. 251—428) des berühmten Geographen Vivien de St. Martin erhalten. Es sind von ihm mit grösster Sorgfalt und Gründlichkeit die besten neueren Karten so wie ältere und neuere Reiseberichte benutzt, und es ist ihm dadurch gelungen, einerseits die Reiseroute im Ganzen fast durchweg und andrerseits eine Menge einzelner | Orte zu fixiren, welche bis jetzt ihre be- 862 stimmte Stelle noch nicht erhalten hatten. — Dieses Mémoire so wie die dazu gehörige Charte ist auch vom ganzen Werke getrennt durch den Buchhandel zu beziehen.

Die Brauchbarkeit des Werkes wird ausserordentlich dadurch erhöht, dass sich der gelehrte Übersetzer nicht hat die Mühe verdriessen lassen, fünf Indices dazu abzufassen. Der erste (S. 429—482) ist überschrieben „Index des mots sanscrits-chinois" und enthält die Sanskrit-Wörter mit ihren chinesischen Transscriptionen oder Übersetzungen, und kurzen französischen Erklärungen. Der zweite (S. 483—502) „Index des mots chinois-sanscrits" liefert die chinesischen Wörter (Übersetzungen) — zugleich in chinesischer Schrift — mit ihren sanskritischen Correspondenzen. Der dritte (S. 503—533) „Index des mots sanscrits figurés phonétiquement" gewährt die im chinesischen Text erscheinenden phonetischen Bezeichnungen — ebenfalls zugleich in chinesischer Schrift — sanskritischer Wörter mit den sanskritischen Correspondenzen. Der vierte (S. 535—543) „Index des mots chinois" gibt die chinesischen Wörter — ebenfalls zugleich in chinesischer Schrift und mit französischer Erklärung. Der fünfte (S. 545—556) „Index des mots français" gewährt eine Nachweisung der wichtigsten Sachen, welche in diesen drei Bänden vorkommen. — Auf diese Indices folgt (S. 557—565) „Liste des mots abrégés ou corrompus" — ebenfalls zugleich in chinesischer

Schrift. Den Schluss des eigentlichen Werkes bildet endlich (S. 567—573) „Errata alphabétique“, ein alphabetisches Verzeichniss von Verbesserungen. — Eine interessante Zugabe 863 gewährt | endlich die auf dem Titel erwähnte japanesische Karte von Centralasien und Indien. Als japanesisch ist sie jedoch nur deshalb bezeichnet, weil sie im Jahr 1710 in Japan herausgegeben ist; in Wirklichkeit aber ist sie eine rein chinesische Arbeit und ruht wesentlich auf den Berichten unsres Reisenden Hiouen-Thsang, mit denen sie also eng zusammengehört. „Mieux qu'aucune autre carte chinoise“, sagt Hr Vivien de St. Martin S. 575, „connue jusqu'à présent en Europe, celle-ci nous peut donner la mesure exacte de la science géographique des lettrés et de leur habilité manuelle; c'est, en un mot, un parfait spécimen de la carthographie chinoise antérieure à tout enseignement européen“. Die Karte ist mit Hülfe von etwa hundert Werken und insbesondre nach den Berichten des Fa-Hien und Hiouen-Thsang redigirt. Das Original ist 1^{m},16 hoch und 1^{m},42 breit und auf ein zu dem vorliegenden Werke passendes Format reducirt.

Auch dieser Band bietet ausser dem so trefflich von Vivien de St. Martin bearbeiteten geographischen Material eine Fülle von historischen und andern Einzelnheiten, welche durch ihr allgemeines Interesse hervorgehoben zu werden verdienten. Ich muss mich hier jedoch, schon des Raumes wegen, nur auf Weniges beschränken. In nicht unbeträchtlicher Fülle treten uns hier wiederum die märchenhaften Legenden entgegen, an denen der Buddhismus so reich ist und welche die Grundlage der ganzen Märchenpoesie gebildet zu haben scheinen. Unter andern findet sich z. B. S. 14. 15 eine der Art, die ich wegen ihrer Kürze hier mittheile. „Am südwestlichen Ende des steinernen Hauses liegt eine Grotte 'das Schloss der 864 Asu-|ra's' genannt. Von Alters lebte ein Mann, ein Freund des Wunderbaren, welcher in Zauberformeln tief erfahren war. Dieser warb für Geld vierzehn Gefährten, verpflichtete sie ihn in seinen Plänen zu unterstützen und betrat mit ihnen diese Grotte. Nachdem sie zwischen zwei bis drei Stunden in ihr fortgewandert waren, erweiterte sie sich plötzlich und zeigte sich glänzend hell. Sie erblickten nun eine Stadt, Thürme, Lusthäuser, Alles aus Gold, Silber und Lapis lazuli erbaut. Zu der Stadt gekommen, fanden sie junge Mädchen, am Thore

stehend, welche sie mit freudigem Antlitz und mit allen Arten von Ehrfurchtsbezeugung empfingen. Sie gingen in das Innere der Stadt, wo ihnen zwei Mägde goldne Schalen voll von duftenden Blumen tragend, entgegenkamen. Diese sagten ihnen: 'ihr müsst euch in einem Teich baden, mit wohlriechenden Gegenständen salben und mit Blumen bekränzen. Dann werdet ihr eintreten können; sogleich kann nur der Zaubrer eintreten'. Die Gefährten gingen nun, um sich zu baden. Kaum waren sie aber in den Teich getreten, als sich ihr Geist verwirrte, als ob sie das Gedächtniss verloren hätten. Sie befanden sich mitten in einem Reisfelde, in einem ebnen Thale zwei bis drei Stunden von dieser Gegend entfernt". Theilweis erinnert dieses Märchen an die in der Einleitung zum Pantschatantra § 52 S. 151 ff. erwähnten. Eine Legende von einer andern Asurengrotte wird S. 24 (vgl. auch S. 114. 131. 133) erzählt. |

Beachtenswerth ist auch die legendäre Erzählung des 865 ersten buddhistischen Concils S. 33 ff., insbesondre die Mittheilung über die Entstehung der angeblich ältesten Spaltung in die Schule der Sthavira's und Mahâsâṅghika's. Die für die letzteren wichtige Stelle ist S. 37, wo Hiouen-Thsang einen von Açoka errichteten Stûpa erwähnt und dabei bemerkt: „Hier war es, wo die Schule der grossen Versammlung (Mahâsaṅghanikâya) die Sammlung des Gesetzes bildete. Die studirenden oder vom Studium befreiten Männer, mehrere hundert Tausende an Zahl, welche nicht an der Sammlung (der drei Körbe) unter Leitung des grossen Kâçyapa Antheil genommen hatten — (die daran Antheil genommen hatten, sind die | Stifter der Schule der Sthavira's — kamen alle zu 866 diesem Ort. Da sagten sie unter einander: 'Als der Tathâgata in der Welt lebte, studirten alle unter einem und demselben Lehrer, aber seit der König des Gesetzes in das Nirvâṇa eingegangen ist, hat man uns sortirt und von einander getrennt. Wenn wir dem Buddha für seine Wohlthaten danken wollen, müssen wir (ebenfalls) eine Sammlung des Gesetzes bilden'. Demgemäss versammelten sich in grosser Anzahl die gemeinen Leute (les hommes vulgaires wohl die Upâsaka's im Gegensatz zu den Arhant, vgl. I, 170) und die Heiligen, die Einfältigen und die Weisen. Sie bildeten ihrerseits eine Sammlung des Sûtrakorbes, des Vinayakorbes, des Abhidharmakorbes,

einen Korb gemischten Inhalts (Saṃyuktasaṃcayapiṭaka s. Index[1] und einen Korb magischer Formeln (Dhâraṇîpiṭaka). Auf diese Weise redigirten sie fünf Sammlungen besonders, und vereinigten sie alle an diesem Orte. Da die Laien (les hommes vulgaires) und die Heiligen sich mit ein-| 867 ander verbunden hatten, wurde diese Schule die der grossen Versammlung genannt (Mahâsaṅghanikâya)". — Überhaupt finden sich eine Menge Angaben über einige der achtzehn alten buddhistischen Schulen, welche auch dadurch eine Wichtigkeit erhalten, dass sie angeben, welche von ihnen sich zu Hiouen-Thsang's Zeit zum Mahâyâna und welche zu dem Hînayâna bekannten, worüber sich in Vasumitra's Werk, dessen russische Übersetzung wir Wassiljew verdanken (Буддизмъ его догматы u. s w. S. 222 ff.) nichts findet, weil diese Scheidung mit der in die 18 Schulen in keiner inneren Verbindung steht (vgl. die Mémoires I, 77). Es werden, so viel ich bemerkte, elf Schulen erwähnt; die Sthavira's, von denen mehrfach bemerkt wird, dass sie sich zum Mahâyâna bekannten (II, 92; 119. 140. 154. 165 und die im Index angegebnen Stellen); die Kâçyapîya's, welche im Index (S. 448) mit diesen für identisch genommen werden, aber, wie aus Vasumitra's Darstellung (a. a. O. 232. 233) hervorgeht, eine der 11 Unterabtheilungen derselben sind (anders jedoch bei Csoma Cörösi, wo sie als Abtheilung der Sarvâstivâda's erscheinen, vgl. Burnouf Introd. I, 446. II, 357); sie bekannten sich zum Mahâyâna (s. Stellen im Index); die Sarvâstivâda's, nach I, 311 aus den Sthavira's hervorgegangen (s. auch Vasumitra a. a. O. 230, welcher sie Hetuvâda nennt, vgl. jedoch die Anmerk. 1 bei Wassiljew), bekannten sich zum Hînayâna (vergl. ausser den

[1] In dem Index S. 470 ist diese Zurückführung zwar mit keinem Fragezeichen versehen, wie dies im Text S. 37 der Fall ist, dennoch möchte ich fast die Vermuthung aussprechen, dass das Wort, welches mit *saṃyukta* identificirt ist, eher wesentlich dasselbe bedeutet, was *yoga;* der yoga ist aber der Hauptinhalt der Tantra's (vgl. die vier Klassen der Tantra's in Tibet, deren eine yogatantra heisst, während eine andre den Namen anuttara yogatantra führt Csoma Cörösi Tibetan Dictionary p. 245 col. 1 bei Burnouf Introduction à l'hist. du Buddh. 638). Demgemäss möchte ich glauben, dass diese 4te Sammlung die ist, welche uns unter dem Namen der Tantra's bekannt ist. Dann sind die hier erwähnten fünf Sammlungen grade diejenigen, welche uns in der historisch entwickelten Form des Buddhismus stets entgegentreten (sowohl bei Csoma Cörösi, als auch bei Burnouf und Wassiljew).

Stellen im Index, wo 131 statt 231 zu corrigiren: II, 61; 166; 217; 220); die Mahîçâsaka's (welche sich nach Vasumitra a. a. O. 231 aus den Sarvâstivâda's hervorgebildet haben) bekannten sich zum Mahâyâna; die Dharmagupta's (welche | nach Vasumitra ebds. aus den Mahîçâsaka hervorgegangen 868 waren) bekannten sich ebenfalls zum Mahâyâna; die Haimavata (nach I, 311 aus den Sthavira's hervorgegangen; nach Vasumitra 230 nur der spätere Namen der eigentlichen Sthavira's, nachdem sich die Sarvâstivâda's aus ihnen ausgeschieden hatten); die Sautrântika nach II, 213 ff. von Kumâralabdha gestiftet (Wassiljew S. 74 nennt ihn zweifelnd Kumâradhara, und kennt ihn nur überhaupt als einen berühmten Sautrântika); nach Vasumitra (a. a. O. S. 232) ist ein andrer Namen dieser Schule Saṃkrânti, wobei jedoch auffallend, dass die ceylonesische Aufzählung (bei Burnouf II, 358) sowohl die Saṃkrânti als die Sautrântika hat, jene in der Pâliform Samkântika, diese unter dem Namen Suttavâda, welches sanskritischem Sûtravâda entspricht, was auch in dem bei Wassiljew S. 232 N. 6 erwähnten chinesischen Namen Ssju-do-lo-lun-bu „von den Sûtra's sprechende" theils phonetisch transscribirt, theils übersetzt ist. Die Sammatîya, nach Vasumitra a. a. O. 231 aus den Vatsîputrîya hervorgegangen, welche selbst eine Tochter der Sarvâstivâda waren, bekannten sich zu dem Hînayâna (vgl. ausser den in dem Index citirten Stellen noch II, 85, 155. 162. 170. 176. 181. 182); ferner die Mahâvihâravâsin (Hînayânisten) und Abhayagirivâsin (studirten beide Yânas), welche unmittelbar von den Sthavira's abgeleitet sind; diese Namen kommen bei Vasumitra nicht vor, wohl aber in der von Csoma Cörösi mitgetheilten tibetischen Liste (s. bei Burnouf II, 358); in letztrer erscheint auch die bei Vasumitra erwähnte Schule der Vatsîputrîya, so dass jene beiden Namen Synonyme für Vasumitra's Dharmottara oder Bhadrayâna, oder | Shaṇṇagarika (Schule 869 der sechs Städte) sein müssen; eine von diesen drei Schulen ist jedoch auf jeden Fall im Hiouen-Thsang nicht erwähnt; denn es kommen hier nur zehn Schulen der Sthavira's — diese selbst mitgerechnet — vor, während Vasumitra 11 Unterabtheilungen derselben aufführt. — Die Unterabtheilungen der Schule der Mahâsâṅghika's, bei deren Stiftung ausser den heiligen auch gemeine Leute betheiligt waren, erwähnt Hiouen-

Thsang in seiner Reise nicht; er glaubte vielleicht schon dadurch, dass er sie überhaupt genannt hatte, ihr zu viel Ehre erwiesen zu haben. Bei Vasumitra werden ihrer sieben aufgezählt, welche, vereint mit jenen 11 der Sthavira's, die alten achtzehn Schulen bilden.

Beiläufig bemerke ich, dass *vihâra* in allen diesen drei Bänden, ganz in Übereinstimmung mit Hemacandra 994 mit *caitya* identisch ist und nicht (wie sonst, z. B. Lotus de la bonne loi II, 206; 317) Kloster bezeichnet, sondern den Haupttheil des buddhistischen Tempels mit der Pyramide, in welchem die verehrte Statue steht, oder den buddhistischen Tempel überhaupt. Ich erlaube mir die wichtigsten der hierher gehörigen Stellen anzuführen. Mémoires I, 264 sind zwei Vihâra's vor einem Kloster, jeder etwa 100 Fuss hoch. „Die Basen sind von Stein, das Gebäude von Backsteinen. In der Mitte derselben sind Statuen des Buddha". Südöstlich von demselben Kloster ist ein grosser Vihâra, „200 Fuss hoch, darin eine Statue des Tathâgata, 30 Fuss hoch". I, 283 ist ein Vihâra mitten im Palast in der Stadt Kauçâmbî ungefähr 60 Fuss hoch; darin eine Statue des Buddha von Sandelholz, die bis-
870 weilen Wunder thut. I, 294 heisst es von ei-|ner Stelle, wo zu Hiouen-Thsang's Zeit ein Stûpa stand, „hier besass die Tante des Buddha einen Vihâra, welcher vom König Prasenajit für sie gebaut war", was ziemlich deutlich zeigt, dass das Wort hier eine Kapelle bedeutet; I, 304 wird ein etwa 60′ hoher Vihâra mit einer Statue des Buddha erwähnt. I, 310 wird bemerkt, dass ein Vihâra auf dem Platze des alten Palastes des Çuddhodana, des Vaters des Buddha, erbaut war, in welchem sich Çuddhodana's Statue befand; ebenso einer auf der Stelle, wo sich das Schlafzimmer der Mahâmâyâ, der Mutter des Buddha befunden hatte, in dessen Mitte sich die Statue dieser Prinzessin erhob. I, 334 ein Vihâra mit einer Statue des Tathâgata. I, 355 (vgl. Hoeï-Li, Vie de Hiouen-Thsang 132) wird zuerst das Kloster des Hirschwaldes (Mṛgadâva) kurz beschrieben und dann bemerkt: „In der Mitte des gemauerten Umkreises (der Umfangsmauer) ist ein, 200 Fuss hoher, Vihâra, mit einer Amra- (Mango-) Frucht von Gold auf der Spitze. Die Fundamente und Treppen (zum Besteigen desselben s. Hoeï-Li) sind von Stein. Rings um das Monument sind Hunderte von Nischen in Backstein angebracht, eine über

der andern, jede mit einer goldnen Statue des Buddha. In der Mitte des Vihâra befindet sich eine Statue des Buddha in Messing". I, 440 werden auf dem Wege zum mittleren Thor eines Klosters drei Vihâra's erwähnt, jeder von einer Kuppel und in der Luft hängenden Glöckchen gekrönt; mehrere Reihen von Stockwerken erheben sich von der Basis bis zum Gipfel; diese Vihâra's sind von Balustraden (durchbrochenen Geländern) umgeben; die Thüren, Fenster, Säulen und Balken, die Wände der | Mauern und die Treppen sind mit Basreliefs in 871 vergoldetem Kupfer bedeckt und dazwischen die reichsten Ornamente. Im mittleren Vihâra ist eine dreissig Fuss hohe Statue des Buddha; links erhebt sich die Statue des Bodhisattva Târâ (?, es ist aber doch wohl sicherlich die weibliche Gottheit der Buddhisten dieses Namens, vergl. Einleitung zum Pantschatantra S. 172 Note 2 und Wassiljew Der Buddhismus, seine Dogmen etc. (russisch) S. 125, wo sie ebenfalls neben Avalokiteçvara genannt wird), rechts die des Bodhisattva Avalokiteçvara; alle drei Statuen sind von gegossnem Messing. Jeder Vihâra enthält ein tsching (ein gewisses Mass) Reliquien, die Wunder thun". I, 464 „Östlich von dem Baum der Erkenntniss Bodhidruma, unter welchem der Buddha das Buddhathum erlangte, ist ein 160—170 Fuss hoher Vihâra, dessen Basis etwa zwanzig Schritt breit ist, erbaut von blauen Ziegeln und mit Kalk überzogen. Stockwerkweis sind Nischen daran, jede mit einer kleinen goldnen Statue des Buddha. Die vier Wände der Mauern sind mit wunderbaren Sculpturen bedeckt; bald Rosenkränze von Perlen, bald Bilder von Rischi's. Der Gipfel ist von einer Âmalaka-Frucht in vergoldetem Kupfer gekrönt. An der Ostseite hat man in der Folge einen Pavillon von zwei Stockwerken erbaut, dessen hervorspringende Dächer sich in drei Reihen (über einander) erheben. Die Balken und Säulen, Thüren und Fenster sind mit Ciselirarbeiten in Gold und Silber ausgeschmückt, in welche Perlen und kostbare Steine eingelegt sind. Seine tiefen Kammern, mysteriösen Säle haben jedes drei Thüren, die sich wiederholen und mit einander communiciren. Links und rechts von | der äusseren Thür sind 872 zwei grosse Nischen. In der linken steht die Statue des Avalokiteçvara, in der rechten die des Maitreya; sie sind aus Silber gegossen und etwa 10 Fuss hoch". Vergleiche noch I S. 171, wo zwei Vihâra's mit Statuen des Buddha erwähnt

werden, und 173, wo einer mit der Statue des Kâçyapa Buddha; II, 49, wo ein Vihâra 200 Fuss hoch und einer mit einer Statue des Avalokiteçvara; II, 50 einer 300 Fuss hoch, mit einer Statue des Buddha. Von dem Vihâra in Ceylon, in welchem Buddha's Zahn bewahrt ward, wird II, 141 berichtet, dass er mehrere hundert Fuss hoch sei und mit mehreren kostbaren Edelsteinen, und den kostbarsten Stoffen geschmückt war; auf dem Gipfel war eine mit einem Rubin gekrönte Thurmspitze; II, 142 wird von einem kleinen Vihâra mit einer Statue des Buddha berichtet, II, 147 wird ein Vihâra in einem Kloster erwähnt, hundert Fuss hoch, worin die Kopfbedeckung bewahrt ward, die der Buddha in seinem Prinzenstand trug. Sie lag in einem sehr kostbaren Behälter, aus welchem sie an jedem Fasttag genommen und auf einem hohen Fussgestell zur Verehrung ausgestellt ward. Ebendaselbst wird ein 50' hoher Vihâra mit einer Statue des Maitreya erwähnt; S. 204. 205 ist ebenfalls von einem Vihâra in der Mitte eines Klosters die Rede; „darin befindet sich eine Statue des Buddha mit einer wunderbaren Kuppel darüber". Wenn man die Abbildungen der Caitya's oder Vihâra's in Nepal betrachtet, welche Hodgson in seinem Sketch of Buddhism in den Transactions of the Roy. As. Soc. of Gr. Br. and Irel. II. pl. III, V. VI. VII mitgetheilt hat, so sieht man, dass *vihâra* hier das 873 Ge-|bäude in der Mitte der Fronte mit der Pyramide bezeichnet.

Beiläufig will ich auch auf einige Klosterbeschreibungen verweisen, die mir Beachtung zu verdienen scheinen, nämlich Hoeï-Li 150, Mémoires I, 439. II, 75. 85. 102. 111. 213. Das prächtigste und grossartigste Kloster scheint zu Hiouen-Thang's Zeit das von Nâlanda in Magadha gewesen zu sein, welches in der Geschichte des indischen Buddhismus eine so bedeutende Rolle spielte (s. II, 41 ff. und die Stellen bei Wassiljew Der Buddhismus etc. Index). Aus Hoeï-Li's Lebensbeschreibung des Hiouen-Thsang S. 151 erfahren wir, dass sich jederzeit 10,000 Geistliche darin befanden, welche sich alle zu dem Mahâyâna bekannten. Die Anhänger der achtzehn Schulen fanden sich da vereinigt und man studirte alle Arten von Werken, von den Profanschriften an, den Veden und ähnlichen Büchern bis zur Hetuvidyâ (Ätiologie), Çabdavidyâ (Grammatik), Medicin etc. Dass die Buddhisten die Veden sogar in ihren philosophischen Schriften als Autorität benutzten, scheint

Sadânanda's Vedântasâra S. 15 (in meiner Sanskrit-Chrestomathie S. 211 Z. 4 u. 12) zu erweisen.

Das S. 59 in der Anmerkung erwähnte heilige Buch in zwei und vierzig Sätzen ist aus dem Tibetischen ins Deutsche übersetzt von Schiefner (im Bullet. hist.-phil. der St. Petersb. Acad. der Wissensch. IX, Nr. 3, 1851 5. Sept.) und eines von den wenigstens theilweis tief ethischen Werken, durch welche der Buddhismus die Berechtigung seiner einstigen Mission zur Erziehung eines grossen Theils der Menschheit erhärtet.

Die Schilderung der Länder zwischen Indien | und China 874 bietet ein ganz besonderes Interesse für die Indianisten dadurch dar, dass man sieht, wie tief indisches Leben, Ideen, Bildung, Legenden etc. in diese Länder schon im 7ten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung eingedrungen waren; so ist in Kashgar die Schrift der indischen nachgebildet S. 220, fast allenthalben trifft der Reisende buddhistische Klöster an, welche die indischen Werke studiren, und wir dürfen uns nicht mehr wundern, in Khotan eine märchenhafte Legende wiederzufinden (S. 240—242), die, wie aus der Einleitung zum Pantschatantra § 32 S. 108 ff. zu ersehen ist, auch im Dekhan und Kaschmir erscheint.

Zu S. 314 Z. 3 erlaube ich mir die Bemerkung, dass wohl nicht *Çubhavastu* in *Çubastu* zusammengezogen ist und sich dadurch Ptolemäus' *Suastene* erklärt, sondern eher dass synonyme *su* für *çubha* eintrat und die gleichbedeutende Form *suvastu* bildete; diese als Variante von *suvâstu* erscheint im Gaṇa *suvâstu* zu Pâṇini bei Böhtlingk II, p. CXXIII (meine Vollständige Sanskrit-Grammatik § 466). — Zu S. 320 ist hinzuzufügen, dass die Stadt Siṁhapura auch im Bâlabhârata II, 2, 20 erwähnt wird (παρὰ Δημ. Γαλανου μεταγλωττισθεῖσα. ἐν Ἀθήναις. 1847 S. 251). — S. 331 Z. 1 v. u. und S. 351 Z. 9 v. u. ist „1855" statt 1854 zu lesen, sowie S. 338, Z. 9 v. o. „*Maurya*" statt „*Goupta*". — S. 340. 341, wo von Srughna, einer der glänzendsten Zurückführungen der chinesischen Transscription auf das sanskritische Original, die wir Stan. Julien verdanken, die Rede ist, bemerke man, dass dieser Namen mehrfach in den Schol. zu Pâṇini erscheint, nämlich IV, 3, 25; 38; 39; | 41; 53; 74; 85; 86, wo das danach 875 Sraughna genannte Thor von Kanyâkubja erwähnt wird; das bei Vivien de St. Martin erwähnte Sughna beruht auf

einem Fehler. — Die chinesische Transscription des Namens, den die Griechen Βαρύγαζα schreiben — das heutige Barotsch — bietet nach Stan. Julien wesentlich dieselbe Form *Barougatch'êva* (S. 154 vgl. 400); Kennedy Mythology p. 310 gibt zwar aus dem Çivapurâṇa als dessen sanskritischen Namen *Bhṛgukaccha* an und dieser Namen erscheint auch als der eines heiligen Ortes in Gurjara in dem Skandapurâna, Kâçîkhaṇḍa VI, 25; er lässt sich aber schwerlich mit jenen, sich einander schützenden Formen, vermitteln; man müsste denn annehmen, dass hier ausnahmsweise die volksthümliche Form sich statt der sanskritischen allgemein geltend gemacht hätte.

Der unermüdliche Verfasser des vorliegenden Werks, welchem die Wissenschaft schon so sehr viel verdankt, kündigt am Schluss der Vorrede (p. XIX) an, dass wir zunächst von ihm eine Arbeit über die industriellen Verfahrungsweisen der Chinesen, welche mit der Chemie in Verbindung stehen, erwarten dürfen. Dass sie ebenso dankbar aufgenommen werden wird, wie alle bisherigen Werke des durch Gründlichkeit, Sorgfalt, Klarheit und Eleganz der Darstellung gleich ausgezeichneten berühmten Gelehrten, bedarf keiner besonderen Versicherung.

XV.

Berlin. Ferdinand Schneider. 1857. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Von **Carl Friedrich Köppen**. VIII u. 614 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1858, St. 41—44, S. 401.

Das vorliegende Werk behandelt einerseits die Entstehung und Geschichte der buddhistischen Religion bis zu dem grossen Concil in Pâṭaliputra, dem Palibothra der Classiker, etwa gegen die Mitte des 3ten Jahrhunderts vor Christus, andrerseits die Gestalt, in welcher sie durch dieses fixirt ward. Eigentlich wissenschaftliche Untersuchungen über diese Zeit und Thatsache gehören erst den neuesten Zeiten an, speciell den letzten Decennien, und was den letzteren Theil der Aufgabe des anzuzeigenden Werks betrifft, so ist es bei dem

jetzigen Stand der Forschungen noch keinesweges möglich, scharfe Grenzen zwischen jener ältesten Fixirung und der Weiterentwickelung des Buddhismus zu ziehen, wie sich denn auch der Hr Verf. nicht selten veranlasst gesehen hat, selbst bis zu sehr modernen Gestaltungen dessel-|ben herabzusteigen. 402 Um Neues von Altem mit voller Gewissheit zu scheiden, wird es noch bedeutender Forschungen über das Alter der kanonischen Schriften des Buddhismus bedürfen. Diese Erwägung würde vielleicht Manchen abgehalten haben, eine Darstellung, wie wir sie dem Hn Vf. des vorliegenden Werkes verdanken, zu versuchen. Es freut uns jedoch, dass sich Hr Köppen dadurch nicht hat zurückschrecken lassen, Hand an sein Werk zu legen. Denn wenngleich durch dasselbe weder neue Thatsachen noch erhebliche Resultate zu den bisher bekannten gekommen sind, so darf es doch unbestreitbar das Verdienst in Anspruch nehmen, die Resultate und beachtenswerthen Ansichten, welche sich auf diesem Gebiet bis jetzt ergeben haben, oder aufgestellt sind, mit Sorgfalt gesammelt, mit im Ganzen richtigem Urtheil geprüft und gesichtet und mit grosser Klarheit und in ansprechender Form dargestellt zu haben. Das Werk erhält dadurch einen entschiedenen Werth für alle diejenigen, welche ohne Zeit zu haben, alle auf diesem Zweig der Wissenschaft erwachsenen Forschungen selbst zu prüfen, sich eine dem Standpunkt derselben angemessene Kenntniss dieses Gegenstandes anzueignen begehren; und dadurch, dass es der Hr Verf. verstanden hat, durch richtige Vertheilung von Licht und Schatten, die wesentlichen Momente hervor, die minder wesentlichen zurücktreten zu lassen, gewährt es selbst dem Forscher einen nicht unerheblichen Nutzen, indem es dazu dienen kann, seinen Blick mehr auf die zunächst wichtigen Fragen zu lenken.

Der Herr Verf. behandelt seine Aufgabe mit derjenigen Hingebung, Achtung und Liebe, welche diese wahrhaft grossartige und für einen überaus beträchtlichen Theil der Menschheit heilsame Schö-|pfung des indischen Geistes in hohem 403 Grad verdient, ohne sich jedoch dadurch gegen die bedeutenden Mängel und Schattenseiten dieser religiösen Entwicklung verblenden zu lassen. Man muss ihm das Zeugniss geben vom speciell religiösen Standpunkt aus mit lobenswerther Unparteilichkeit nach beiden Seiten hin mit richtigem Tact und

gesundem Urtheil die wesentlichsten Gesichtspunkte — so weit es die bisherigen Untersuchungen verstatten — hervorgekehrt zu haben. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, dass, wie bei allen Religionen, so auch beim Buddhismus die Beschränkung auf das speciell religiöse Moment zu einer ganz richtigen und gerechten Beurtheilung nicht ausreicht; eine vollständig genügende Würdigung desselben ist nicht zu erzielen, ohne zugleich sein Verhältniss zu dem Gesammtleben der Völker, unter denen er entstanden, entwickelt und verbreitet ist, in sorgfältige Erwägung zu ziehen. Zwar lässt sich der in diesem Betracht im vorliegenden Werk hervortretende Mangel damit entschuldigen, dass die bisherigen Untersuchungen über die hier einschlagenden Fragen noch nicht zu einem solchen Abschluss gelangt sind, dass sie sich mit der für einen solchen Zweck nothwendigen Sicherheit zusammenfassen lassen; allein man soll ihn sich nicht verbergen, sondern vielmehr mit vollem Bewustsein und Entschiedenheit anerkennen, dass bis jetzt noch zu einer vollständigen Beurtheilung des Buddhismus sehr wichtige Factoren im Rückstand sind. So wird gewiss Niemand verkennen, von welcher Bedeutung in dieser Beziehung es sein würde, etwas von dem Einfluss dargestellt zu sehen, welchen der Buddhismus auf die Gesetzgebung, Verwaltung und den wissenschaftlichen Unterricht, so wie überhaupt auf 404 die Gestaltung von Kunst und | Wissenschaft ausgeübt hat. Ref. hebt grade diese Gegenstände hervor, nicht bloss wegen ihrer grösseren oder vielmehr sehr grossen Bedeutung, sondern auch, weil einerseits schon in den uns zugänglichen Quellen viele Thatsachen enthalten sind, welche zu genauerer Bestimmung der buddhistischen Einwirkungen in dieser Beziehung dienen können, andrerseits sich nachweisen lässt, dass die nachtheiligen Einflüsse insbesondre auf Kunst und Wissenschaft, welche sich in den späteren Zeiten des Buddhismus als die richtigen Consequenzen aus seinem nihilistischen und quietistischen Princip ergaben, in den Anfängen und ersten Zeiten seiner Entwicklung, wo diese Consequenzen noch nicht lebendig ins Bewusstsein getreten waren, weit entfernt waren sich geltend zu machen; dass er vielmehr in diesen — wohl in Folge des geistigen Aufschwungs, welcher mit seiner intellectuellen Entfaltung überhaupt verbunden war — ein reges künstlerisches und wissenschaftliches Leben geschaffen hat,

welches auch ausserhalb seines religiösen Kreises einen sehr bedeutenden Einfluss geübt hat.

Hrn Köppens Werk zerfällt in drei, an Umfang sehr ungleiche Abtheilungen. Die beiden ersten behandeln die Geschichte, die dritte die Constitution des Buddhismus. Die erste Abtheilung gibt in einer kurzen Übersicht „die religiöse Entwickelung der Inder bis zum Erscheinen des Buddha" S. 1—70. Der Hr Verf. beginnt mit der Einwanderung der Arier in Indien, skizzirt den vedischen Glauben und die damit verknüpften Zustände, sucht den Übergang in das eigentliche Brahmathum und die Kasteninstitution zu veranschaulichen und schliesst mit den religiösen und philosophischen Anschauungen ab, welche man als die in der Zeit des Auftretens des Stifters | der buddhistischen Religion herrschenden an- 405 nimmt. Es ist dies ein — trotz der Bemühungen anerkannt ausgezeichneter Forscher, welche die Hauptmomente desselben aufzuklären gesucht haben — noch immer sehr dunkles Gebiet, und die Dunkelheit trifft nicht am wenigstens grade solche Punkte, welche für die Entstehung und Bedeutung des Buddhismus von grosser Erheblichkeit wären. So, um nur Eins zu erwähnen, bedarf die Entstehung des indischen Glaubens an die Seelenwanderung einer viel gründlicheren Untersuchung, als ihr bis jetzt zu Theil geworden ist. So viel Ref. erkennen kann, steht sie völlig unvermittelt mit den vedischen Anschauungen da — denn was der Hr Verf. S. 6 u. 35 bemerkt, wird schwerlich befriedigen können — und die vedischen Anschauungen reichen viel tiefer in das indische Leben hinab, als man im Allgemeinen annimmt. Mit dem Buddhismus dagegen tritt dieser Glaube mit einer so ausserordentlichen Macht hervor, spielt in allen buddhistischen Legenden, Bekehrungen, Unterweisungen, Begründungen, eine so grosse Rolle, dass es auf den Refer. wenigstens stets den Eindruck macht, als ob hier nicht etwas schon allgemein Angenommenes geltend gemacht werde, sondern entweder ein ganz neues — nur durch eine dunkle Basis vorbereitetes — Princip in ganzer Jugendfrische hervortrete, oder ein in der Tiefe des Volkes fast schlummerndes plötzlich zu erhöhtem Leben geweckt sei. Dabei drängt sich dann fast mit Nothwendigkeit stets die Frage hervor: gehörten die dunkeln Anfänge dieses Glaubens der nicht-arischen Urbevölkerung Indiens an? begann er bei

grösserer Mischung beider Stämme, in Folge des Einflusses, welchen die Urbevölkerung schon durch ihre ohne Zweifel 406 grosse Mehrzahl gewin-|nen musste, auch in das arische Volk einzudringen? wurde er vom Stifter des Buddhismus wegen seiner unzweifelhaft ausgezeichneten Tauglichkeit zur Beruhigung des Menschen ohne sein Streben nach dem Guten zu lähmen, aufgegriffen und zu einem der Schlusssteine seines Systemes ausgebildet? — Denn es lässt sich nicht verkennen, dass er in Verbindung mit der Überzeugung, dass alle Zustände in einer bestimmten Existenz Folge der guten oder bösen Thaten sind, welche dasselbe Individuum in seinen, oder die an deren Stelle es tritt, in ihren früheren Existenzen vollbracht haben, dahin wirken musste, dass sich jeder einerseits mit den Zuständen, in denen er sich befand als von ihm selbst oder seinem Vorgänger veranlasst, versöhnen, zugleich aber sich angetrieben fühlen musste, durch gute Thaten gute Zustände in einer späteren Existenz zu sichern. — Oder endlich stammte der Glaube an die Seelenwanderung ganz und gar nicht aus indischem Boden? Wäre er aus der Fremde — aus Ägypten — dahin gerathen und hätte in Indien erst seine eigenthümlich indische Entwickelung erhalten? Religiöse Anschauungen vermögen durch die feinsten Poren zu dringen, und Indien war zu allen Zeiten wenigstens Ziel des Handels, so dass diese Vermuthung keinesweges ohne Weiteres abgewiesen zu werden verdient; und wenn man bedenkt, dass der Glaube an Seelenwanderung keinesweges allgemein menschlichen Anschauungen besonders nahe liegt und, wie auch der Verf. der vorliegenden Schrift bemerkt, sich nicht in primären religiösen Entwicklungen zeigt, sondern in den Stadien der Priesterherrschaft, so möchte man sich geneigt fühlen, ihm nur einen einzigen Ursprungsort zuzuerkennen und sein son- 407 stiges Vorkom-|men auf eine gemeinschaftliche Quelle zurückzuführen.

Die 2te Abtheilung des vorliegenden Werks ist überschrieben „Das Leben des Buddha Çâkjamuni und die erste Periode der buddhistischen Kirchengeschichte bis zum Concil von Pâtaliputtra“ S. 71—209. Sie zerfällt in drei Unterabtheilungen. Die erste beschäftigt sich mit dem Leben und der persönlichen Thätigkeit des Stifters der buddhistischen Religion. Da alle Nachrichten darüber in einen Wust von grösstentheils

höchst unsinnigen Legenden gehüllt sind, so sind selbst seine wichtigsten Momente noch sehr fraglich. Allein so sehr man die Berechtigung der Skepsis in Bezug auf fast alle Einzelnheiten, welche über seine Existenz überliefert sind, anerkennen muss, so wenig scheint der ebenfalls geltend gemachte Zweifel an seiner Existenz selbst zu billigen. Der Hr Verf. des vorliegenden Werks beschränkt sich in seiner Darstellung darauf, „die wichtigsten Momente aus dem legendenhaften Leben des Buddha, die bedeutsamsten Züge der Überlieferung ohne Rücksicht auf Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit zusammenzufassen" (S. 74). „Von einer Kritik bei der Darstellung", bemerkt er kurz vorher, „könne kaum schon die Rede sein, höchstens nur insofern als erwiesene spätere Zusätze und Fabeleien und die lediglich aus der dogmatisch-scholastischen Construction des Buddhabegriffs hervorgegangenen Züge aus der älteren Tradition ausgeschieden würden". An die Mittheilungen aus Buddha's Leben schliesst der Verf. sogleich Betrachtungen über die allgemeine Bedeutung des Buddhismus, speciell über die Fragen „Worin bestand die buddhistische Reform? In welchen Beziehungen ging sie über den Brahma-|nismus hinaus und trat zu dem- 408 selben in Gegensatz? Welche Keime lagen von Anfang an in ihr, die Triebkraft genug hatten, um sie zu einer Weltreligion zu machen?" Der Verf. legt hier zunächst einen bedeutenden Accent darauf, dass die auch im übrigen indischen Leben hervortretende Anschauung, dass der Mensch, welcher alle in ihm lebenden Kräfte gebrauche, mächtiger sei als die Götter, im Buddhismus consequent bis zu ihrem Endpunkt durchgebildet sei. Diese Anschauung selbst hat der Verf. schon an einer früheren Stelle (S. 9) besprochen und ihre Grundlage schon in der Stellung erkannt, welche der Mensch in den Vedenhymnen den Göttern gegenüber einnimmt, in dem Glauben, dass man durch Gebet und Opfer die Götter zur Erfüllung seiner Wünsche zwingen könne. Nicht mit Unrecht sieht er in der Wurzel dieser Anschauung „nicht gerade etwas Besonderes und ausschliesslich Eigenthümliches", sondern vergleicht sie mit ähnlichen in den meisten sogenannten Naturreligionen herrschenden. Doch ist ihre Weiterentwickelung im indischen Bewusstsein, wie dem Ref. scheint, unzweifelhaft von der dieses durchdringenden und beherrschenden pantheistischen Welt-

anschauung bedingt; dieser gemäss sind die aus demselben hervortretenden Götter wesentlich an Naturkräfte gebunden und ihre Macht schon dadurch eine bedingte; ihr gegenüber machte sich dann die vielseitige naturüberwindende Macht des Menschengeistes als eine unbeschränkt entwicklungsfähige geltend.

409 Ja, wenn Ref. bedenkt, dass auch in den übrigen indogermanischen Religionen sich nicht wenige Spuren dieser Anschauung von der Obmacht des in allen seinen Kräften entfalteten Menschengeistes über die Götter zeigen, dann möchte er trotz der äusseren Ähnlichkeit jener Erscheinung mit andern auch ausserhalb des indogermanischen Kreises hervortretenden, dennoch auch selbst ihre Wurzel in der dem ganzen religiösen Leben der indogermanischen Völker zu Grunde liegenden pantheistischen Anschauung suchen. Indem nun der Buddha diese Anschauung bis zur äussersten Consequenz führte und dem Menschen eine alle ausser ihm existirenden oder vom Volksglauben angenommenen Mächte zu überwältigen fähige Kraft zusprach, hat er, in Übereinstimmung mit der auch sonst, aber nicht so consequent herrschenden indischen An-
410 sicht darauf hingewiesen, einzig sie zur Erringung des | Ziels zu gebrauchen, welches den Indern als Seligkeit galt; darin wich er aber von dem gewöhnlichen Glauben ab, dass nach seiner Lehre dieses Ziel „ebenso wenig durch blosse Meditation und Abstraction, wie durch Selbstpeinigung und Werkheiligkeit“ erreicht wird, „sondern durch innere Läuterung, sittliche Zucht, Ausrottung der Selbstsucht“. Damit fällt der stärkste Accent auf das ethische Moment, und es ist wohl keinem Zweifel zu unterwerfen und ein erhebendes Zeugniss für die sittliche Natur der Menschheit, dass der ethische Kern es ist, welchem der Buddhismus seine grosse Verbreitung und seine lange Dauer verdankt. Es ist zwar anzuerkennen, dass das ethische Moment in den älteren Gestaltungen des Buddhismus viel reiner und ungetrübter herrschte, als in den späteren, wo es von phantastischen, hierarchischen, wundersüchtigen Elementen überwuchert und fast erdrückt wird, aber ebenso wenig lässt sich leugnen, dass keine seiner Gestaltungen so verkommen ist, dass nicht eine unzweifelhaft sehr hohe Sittlichkeit eine bedeutende Stelle wenigstens in ihrer Lehre einnimmt, und dass jede derselben unter ihre geheiligten Werke

moralische zählt, deren Lehren von allen Glaubensbekenntnissen mit Achtung und Ehrfurcht gepriesen werden.

An diese allgemeinen Betrachtungen schliesst der Hr Verf., von S. 137 an, die Geschichte des Buddhismus bis zu dem oben bemerkten Zeitraum. Auch hier ist bis zu dem Concil unter Asoka fast Alles zweifelhaft und die Quellen sind der Art, dass man bei weitem eher erwarten kann, durch genauere Sichtung und Erwägung derselben immer mehr Gründe zur Skepsis als zur Feststellung der einzelnen Momente zu erhalten. So wahrscheinlich es auch ist, dass die hervorragenden | Bekenner des Buddhismus seit dem Tod des Stifters bisweilen 411 zusammenkamen, um sich über ihre Glaubens- und Lehrsätze zu einigen und so zur Entwicklung der Gestalt hinwirkten, in welcher der Buddhismus auf dem Concil unter Asoka sich zu consolidiren vermochte, so unwahrscheinlich ist doch sowohl das grosse Concil unmittelbar nach des Buddha Tod als das 100 Jahr nachher angesetzte; nicht minder zweifelhaft, ja sogar höchst unwahrscheinlich ist sogar die Existenz des in eine Art Gegensatz zu dem Dharmâçoka tretenden Kâlâçoka selbst, von welchem die nördlichen Buddhisten nichts wissen, während die südlichen jenes zweite Concil unter ihn setzen. Auch auf das Intervall von 218 Jahren, welches zwischen Buddha's Tod und Asoka verflossen sein soll, ist schwerlich das geringste Gewicht zu legen, am wenigsten so viel als ihm der Hr Verf. S. 208 und 209 einräumen möchte (auch im Artikel „Indien" in Ersch und Gruber's Encyclopädie S. 36 wurde es schon hervorgehoben, aber zugleich seine Unzuverlässigkeit angedeutet). Die Zahl besteht aus der runden Zahl 100 bis Kâlâçoka, einer gleichen bis Dharmâçoka und der Hinzurechnung der Jahre von Asokas Regierungsantritt bis zum Ende des unter ihm gehaltenen Concils (daher 18 nicht 17); nachdem sie fixirt war und später mit andern chronologischen Daten in Verbindung gesetzt werden sollte, bewirkten die dabei sich erhebenden Schwierigkeiten, dass sie von einigen südlichen Buddhisten als Intervall bis zum Regierungsantritt genommen wurde, der aber wieder durch andre Rechnungen, mit denen er in Harmonie gebracht werden sollte, in den Annalen in das Jahr 224 nach Buddha gesetzt ward. Es ist daher auf diese Zahl so wenig als auf andre zu bauen und | am wenig- 412 sten ist es erlaubt, mit dem Hrn Verf. Schlüsse über das

Zeitalter des Buddha selbst daraus zu entnehmen. Das einzige chronologische Datum, welches fest steht, ist, dass im 17ten Jahr der Regierung Asokas ein buddhistisches Concil begann und im 18ten endete.

Mit S. 213 beginnt die 3te Abtheilung des Werks „Der Buddhismus", die Darstellung des Inhalts und der Form dieser Religion. Sie zerfällt in einen einleitenden Abschnitt und drei Unterabtheilungen. Die Einleitung bespricht „den Grundgedanken und das Grunddogma des Buddhismus, die Überzeugung von dem Übel der Existenz und das Streben nach der Erlösung davon (von dem Wiedergeborenwerden) durch das Aufgehen in das Nichts". Die drei Unterabtheilungen führen in wesentlicher Übereinstimmung mit der in der ältesten Phase des Buddhismus, der sogenannten „kleinen Überfahrt" herrschenden Eintheilung die Überschriften Dharma „Gesetz", Vinaya „Disciplin" und Abhidharma „Speculation" (Metaphysik). Der Abschnitt vom Dharma S. 227—328 entwickelt in fünf Abtheilungen die buddhistische Weltanschauung. In der ersten wird „von den Welten" gehandelt; von der Anfangslosigkeit derselben, der Negation eines Schöpfers und einer Schöpfung. Die Frage, ob die Welt ewig oder nicht ewig sei, hielt der Buddha selbst für eine zwecklose und müssige und gab keine Antwort darauf, „denn es war sein Gebrauch nicht, irgend etwas zu beantworten, was nicht auf die eine oder die andre Weise dazu dienen konnte, die Seelenwanderung zu überwinden und zum Nirvâṇa (dem Verschwinden in das Nichts) zu führen" (Spence Hardy Manual of Budhism 413 p. 375). Es folgt dann eine Beschreibung der | Welten, deren der Buddhismus unzählige annimmt. Den Mittelpunkt einer Welt bildet der Berg Meru, welcher aus dem Meer hervorragt; dieses Meer wird von einem kreisförmigen Felsgürtel umschlossen, dieser wieder von einem Meer, und so folgen sich sieben Meere und sieben Felsgürtel. Ausserhalb des siebenten Felsgürtels befindet sich das den Menschen bekannte Meer und in diesem liegen die vier grossen Erdtheile oder Erdinseln, deren jeder fünfhundert kleinere Inseln als Zubehör hat. Der südliche Theil — der Jambudvîpa — repräsentirt die den Indern bekannte Menschenwelt. Diese vier Erdtheile mit dem dazu gehörigen Ocean werden von einem ungeheuern Eisenwall umgrenzt. Jede derartige Welt hat ihre eigne Sonne, Mond,

Sterne, Himmel und Höllen. Sonnen, Monde und Sterne drehen sich um die in der Mitte befindlichen Meru's. Unten verbinden sich die Wurzeln des Meru mit denen des umschliessenden Eisenwalls zu einer soliden Felsmasse, welche die Höllen einfasst. Von Meru aufwärts erheben sich zunächst die sechs Götterhimmel, welche mit der Erde zusammen die Welt des Begehrens bilden; über diesen ist die Welt der Form, in vier Stufen der Beschauung abgetheilt, und über diesen endlich die formlose Welt mit vier Himmeln. Von diesen beiden letzten Abtheilungen gehört zu einer Meruwelt nur die erste Stufe der Beschauung; die zweite Stufe der Beschauung ruht schon über 1000 Meruwelten, nebst 6000 Götterhimmeln und 1000 ersten Stufen der Beschauung; die dritte Stufe umfasst 1000 Systeme der zweiten Stufe, also eine Million Meruwelten, sechs Millionen Götterhimmel. Die vierte Stufe umfasst 1000 dritte Stufen, also 1000 Millionen Meruwelten etc. |

Die zweite Abtheilung des Dharma behandelt „die Klassen 414 der Wesen"; der Hr Verf. führt deren sechs auf „Götter, Menschen, Asuras, Thiere, Preta's und Höllengeschöpfe". Der Aufenthalt in der Hölle ist natürlich nicht ewig, sondern nachdem die Höllenstrafe abgebüsst ist, kehren die Gestraften zu einer der andern Existenzen zurück. Die Preta's sind als „Ungeheuer des Hungers" gefasst, von riesigem Wuchs, Grauen erregendem Aussehen, dickem Kopf, ungeheurem Bauch etc. Sie werden unaufhörlich von wüthendem Hunger und Durst getrieben. Der Hr Verf. ist der Ansicht, dass sie die Ehre, ein eignes Reich der Wiedergeburt zu bilden, dem Umstand danken, dass man dadurch das Almosengeben habe einschärfen wollen. Die eigentliche Bedeutung des Wortes *preta* ist „todt" und nach Polier Mythol. II, 625 bezeichnet es — natürlich nach irgend einer brahmanischen Quelle — insbesondre die eines gewaltsamen Todes Verstorbenen, deren Geister so lang herumirren, als sie ohne den Zufall, der ihren Tod herbeigeführt hat, ihre Körper belebt haben würden. In den verschiedenen Schilderungen, welche aus buddhistischen Quellen mitgetheilt werden (vergl. Spence Hardy Manual of Budhism Ch. II) erinnern sie an unsre wilde Jagd; eine Art derselben wird ausdrücklich dadurch charakterisirt, dass sie immer jagt und auf einander mit Feuer und glänzenden Waffen zielt; vielleicht ist die alte Anschauung der Marut mit ihnen

zusammengeflossen. Die Preta's sind natürlich dem menschlichen Auge unsichtbar; doch kann man sie erblicken, wenn man eine gewisse Wurzel in der Hand hält. Darauf bezüglich erzählt Spence Hardy am angeführten Ort folgende Legende:
415 „Eine Pretâ ging einst in eine Stadt um Nahrung zu | suchen und liess ihre beiden Söhne am Thor. Diese sahen einen Priester in die Stadt gehen, und bitten ihn, ihrer Mutter zu sagen, dass sie hungrig seien. Zugleich geben sie ihm die Wurzel, vermittelst deren er sie sehen kann. Da sah er nun so viele Preta's, dass er kaum vorwärts kommen konnte. Endlich richtete er der Mutter die Botschaft aus; sie aber fragt ihn, wie so er sie sehen könne. Als er es ihr gesagt, nimmt sie ihm aus Mitleid die Wurzel weg, da er wegen der vielen Preta's sonst keine Almosen gesucht haben würde". — An die Klasse der Asura's — welche unter dem Meru hausen — schliesst der Verf. auch alle übrigen Wesen halbgöttlicher Natur, sowohl die freundlichen als feindlichen, wie die Râkshasa, Yaksha und andre, die theils in der Luft, theils im Wasser, theils auf der Erde, am Meru, bei den Göttern, deren Diener sie sind und sonst herum hausen. Wie diese dämonischen Wesen dem Buddhismus mit dem Brahmathum gemeinschaftlich sind, so hat jener auch den brahmanischen Göttern, welche zu der Zeit, als er sich consolidirte, im Volksglauben bestanden — insbesondre den 33 alten — eine Stelle, natürlich eine verhältnissmässig höchst untergeordnete, in seiner Weltanschauung eingeräumt. Am Meru noch hausen die Welthüter; auf der Spitze desselben Indra mit dem zu ihm gehörigen Götterkreis; im dritten Himmel die Yâma's, die kampflosen, weil sie an den mythischen Kämpfen der Götter und Asuren keinen Antheil nehmen; den vierten Himmel bewohnen die Tushita's „die Seligen", den fünften die Nirmâṇarati's „die sich in ihren Verwandlungen Ergötzenden", den sechsten endlich die Paranirmitavaçavartin „die über die Ver-
416 wandlungen Andrer Willkür Ausübenden", Beinamen | der Mâras, einer Multiplication des Mâra, des Gottes der Liebe, welcher an der Spitze der bis zu diesem sechsten Himmel reichenden Welt des Begehrens steht. Über dieser Welt steht die erste Stufe der Formwelt, in welcher die aus Brahman multiplicirten Brahman's hausen. In der zweiten Stufe folgen „Götter des Lichts", in der dritten „Götter der Tugend", in

der vierten „die Götter der grossen Verdienste" etc. bis zu „den Höchsten". Darüber stehen dann die Wesen der form- und farblosen Welt. Es ist wohl kaum einem Zweifel zu unterwerfen, dass die meisten dieser Entwicklungen — gewiss alles über Brahman angenommene — sehr spät sind.

In der dritten Abtheilung behandelt der Verf. „die Weltumwälzungen". Zahllose Zerstörungen und Erneuungen des Universum werden vorausgesetzt. Jede vollständige Weltperiode, das ist der Zeitraum vom ersten Anfang einer Welt bis über die Zerstörung hinaus zum Beginn einer neuen wird eine grosse Weltperiode genannt (Mahâkalpa). Über die Arten, wie die Welten zerstört werden und sich erneuen, sind die buddhistischen Lehren sehr ausführlich und phantastisch. Die Wiederbevölkerung findet vermittelst der Wesen Statt, die in den oberen nicht zerstörten Himmelsräumen zugebracht haben und deren Lebensalter und Tugendverdienst, kraft dessen sie dort gelebt haben, erschöpft ist; in Folge davon werden sie nach ihrem Tod in immer tieferen Stationen und endlich auf der Erde geboren. Hier verlieren sie dann nach und nach was ihnen von ihrer ursprünglich himmlischen Natur noch geblieben war und nehmen endlich vollständig menschliche an; mit der fortgehenden Verschlimmerung nimmt ihr Alter ab und Viele sind solcher Sündhaftigkeit anheim gefallen, | dass 417 sie als Thiere wiedergeboren werden und so auch deren Geschlechter von neuem erstehen. Diese Verschlechterung nimmt stufenweis zu und im Verhältniss zu ihr nehmen die physischen Kräfte der Wesen und ihr Alter ab bis letztres auf 10 Jahr gesunken ist; alsdann wird der grösste Theil des Menschengeschlechts durch Schwert, Hunger oder Pest vernichtet; die übrig gebliebenen bessern sich und damit steigert sich ihre Kraft und ihr Alter bis zu 80000 Jahr; dieser Verschlimmerungs- und Besserungsprocess wiederholt sich zehnmal; dann folgt eine neue Welt-Zerstörung.

Die vierte Abtheilung handelt „vom Kreislauf und von der Erlösung" und gibt damit den Schlüssel zu der buddhistischen Weltanschauung. Die Sünde ist es, die die Seelen durch die zahllosen Existenzen treibt. Sie wurzelt in der noch nicht getilgten Schuld, welche die Wesen in früheren Weltaltern auf sich geladen haben. Rückwärts und vorwärts stehen diese Sünden in unendlicher Wechselwirkung. Dies nimmt der

Buddhist als eine Thatsache hin, auf die Frage nach dem Ursprung lässt er sich nicht ein. Dass die Seelen auch in unbelebte Wesen, Pflanzen, Säulen, Mauern etc. nach buddhistischem Glauben übergehn können, ist keinem Zweifel unterworfen; doch macht der Hr Verf. darauf aufmerksam, dass diese Ausdehnung der Seelenwanderung selten vorkomme, dass die Seelenwanderung im Allgemeinen und regelmässig nur auf die sechs Klassen der belebten Wesen beschränkt war. Was das Verhältniss der durch die Sünden und guten Werke mit einander in Causalnexus stehenden Existenzen zu der sie belebenden Seele betrifft, so treten im Buddhismus zwei Ansichten darüber hervor. Die eine ist die gewöhnliche, welche 418 sich auch bei allen | sonst bekannten Bekennern der Seelenwanderung geltend macht; ihr gemäss ist es ein und dieselbe Seele, welche alle die verschiednen Existenzen durchmacht; nach der andern, welche im jetzigen Glauben der südlichen Buddhisten hervortritt, aber noch in keiner der heiligen Urkunden nachgewiesen ist — wobei jedoch zu bedenken, dass diese bis jetzt noch sehr unzulänglich bekannt sind — ist es nicht dieselbe, sondern stets eine neue Seele, welche ihre bestimmte Form der Existenz durch die Masse der guten und bösen Thaten (des Karman) derjenigen erhält, an deren Stelle sie gewissermassen tritt; nach dieser Anschauung findet, wie der Hr Verf. richtig bemerkt, nicht eine Wiedergeburt, sondern eine Neugeburt Statt, und der Glauben selbst verdient weniger den Namen der Seelenwanderung als der Seelenwandelung. Diese Anschauung versinnbildlichen die Anhänger derselben durch die Gleichnisse von der Lampe und vom Baum. „Eine Lampe wird an einer andern angezündet; beide Lampen sind verschieden, aber die zweite hat ihr Licht nur von der ersten und hätte ohne diese nicht angezündet werden können. Der Baum bringt eine Frucht hervor, aus dieser Frucht entsteht ein andrer Baum u. s. f. Der letzte Baum ist nicht derselbe Baum, wie der erste, sondern eine Folge desselben, so dass wenn der erste Baum nicht gewesen wäre, auch der letzte nicht existiren könnte. Der Mensch ist der Baum, seine Handlungsweise ist die Frucht, die belebende Kraft der Frucht ist das Verlangen (die noch nicht durch die zum Nirvâṇa führenden Mittel gehemmte Begierde, das Haften an der Sinnlichkeit). So lange dieses dauert, geht die Reihe

fort; die guten und bösen Handlungen ergeben die Qualität der Frucht, so dass die Existenz, welche aus diesen | Hand- 419 lungen entspringt, glücklich oder elend sein wird, da die Beschaffenheit der Frucht auf den aus ihr hervorgegangenen Baum einwirkt. Nach dieser Lehre hat die gegenwärtige Seele eines Menschen noch keine vorhergehende Existenz gehabt, sondern ein vorher existirendes Wesen vollbrachte unter dem Einflusse des Verlangens tugendhafte und lasterhafte Handlungen, in Folge deren aus dem Tode jenes Wesens ein neuer Körper und eine neue Seele hervorgingen". Der Hr Verf. neigt sich dazu, dieser Anschauung die Priorität vor der andern im buddhistischen Glauben zuzusprechen, und es lässt sich dafür geltend machen, dass einerseits an und für sich die Anschauungen der südlichen Buddhisten im Allgemeinen das Präjudiz der Priorität für sich haben, da der Buddhismus früher nach dem Süden als nach dem Norden drang und hier eine minder von fremden — insbesondre brahmanischen — Einflüssen getrübte Entwicklung durchmachte, andrerseits, dass diese Anschauung in grösserer Harmonie mit den Grundansichten des Buddhismus steht, da sich jene andre nicht gut ohne Annahme einer Ewigkeit der individuellen Seele durchführen lässt, ein ewiges Sein aber im entschiedenen Widerspruch mit jenen steht. Dagegen lässt sich aber auch nicht verkennen, dass jene Anschauung viel natürlicher ist und näher liegt, wofür auch ihre allgemeine Herrschaft spricht und insbesondre ihre Verbreitung bei den übrigen Buddhisten und in allen brahmanischen Religionsformen; es liegt daher eben so nah anzunehmen, dass sie erst umgebildet ward als bei der ungetrübt-selbständigen Fortentwicklung des Buddhismus ihr früher unbeachteter Widerspruch mit den übrigen Grundsätzen desselben lebendig ins Bewusstsein trat. Eine bestimmte | Entscheidung dürfen wir wohl von weitrer Er- 420 öffnung der reinen Quellen des südlichen Buddhismus erwarten.

Das höchste Heil, welches der Buddhismus bietet, ist die Erlösung von dieser fortlaufenden Wanderung der Seele durch verschiedne Existenzen oder ihrem Wiedergeborenwerden in verschiednen Existenzen, das heisst das Aufhören der Existenz überhaupt, das bekannte Nirvâṇa. Schon der Präsident des grossen Concils unter Asoka soll erklärt haben, dass Nirvâṇa

ein unerfassliches unsagbares Ding sei und sich Niemand eine Vorstellung davon machen könne, der nicht schon darin eingegangen sei; dennoch ist es, da es das Höchste des Buddhismus, seinen Begriff der Seligkeit ausdrückt, natürlich Gegenstand der mannichfachsten Speculation geworden und hat bei den verschiednen Bekennern desselben sehr von einander abweichende Auffassungen erfahren. Trotz der Einwendungen, welche Mohl und Obry in letzter Zeit geltend gemacht haben, glauben wir, dass der Vf. sich in Bezug auf die älteste Auffassung mit Recht der Burnouf'schen Darstellung angeschlossen hat, wonach es absolute Existenzlosigkeit, ein vollständiges Aufhören (*nis*) des „Wehens" (*vâna*) als des leisesten Kennzeichens des Lebens ausdrückte.

Die fünfte Abtheilung handelt „von den Buddha's". Während der Dauer einer grossen Weltperiode erscheinen in den Verbesserungsläuften bestimmte Menschen, welche das Buddhathum erreichen: Buddha's, um das während der Verschlechterung in Vergessenheit gerathene Gesetz zu erneuen. Nur diese Buddha's als Persönlichkeiten sind verschieden, ihre Geschichte, so wie ihre Lehre ist stets wesentlich dasselbe. Ihre Laufbahn beginnt damit, dass die Brahman's, die er- 421 wähnten | Bewohner der ersten Stufe der Formwelt, indem sie das Aussterben des Gesetzes in der Welt erkennen, sich nach einem zur Neuerweckung desselben tauglichen Individuum umsehen. In dieses legen sie den Wunsch, Buddha zu werden, um die athmenden Wesen zu erlösen. Damit ist es ein Bodhisattva „ein die Wesenheit der Erkenntniss Besitzender" geworden. Als solcher hat er nun unzählige Existenzen zu durchlaufen, in denen er durch Ausübung einer Menge Tugenden sich das Buddhathum erkämpft. Eine Glanzperiode, Bhadrakalpa, ist eine solche, in welcher fünf Buddha's erscheinen, und eine solche ist diejenige, in welcher die jetzige Menschheit lebt; vier sind schon erschienen, der letzte von diesen ist der Stifter des heutigen Buddhismus Çâkyamuni, der fünfte erwartet im Himmel der Seligen, Tushita's, die Zeit seines Geborenwerdens, um das Rad des Gesetzes, wie der solenne Ausdruck ist, von Neuem in Bewegung zu setzen. Der jetzige Buddha hat, bevor er diese Würde erlangt, eine zahllose Wanderungsgeschichte durchgemacht. Von der phantastischen Fülle von Millionen von Jahren, die sie umfassen

soll, kann man sich eine ungefähre Vorstellung dadurch machen, dass schon während ihrer beiden ersten Stadien — jede Geschichte eines Buddha durchläuft aber deren vier — über 500000 Buddhas erschienen sein sollen. An seine verschiednen Geburten knüpfen sich eine Menge Legenden, welche verhältnissmässig spät — wahrscheinlich grösstentheils um das erste vor bis dritte Jahrhundert nach Christus — entstanden, einerseits den Einfluss des Hellenismus auf Indien beweisen, indem sie zum Theil auf griechischen Fabeln beruhen, andrerseits aber auch durch ihre spätere weite Verbreitung auf den Occident selbst von | grossem Einfluss wurden. 422 Die Singhalesen haben 550 Geburten desselben verzeichnet und zwar soll er diesen gemäss existirt haben 83mal als Einsiedler, 58mal als König, 43mal als Baumgottheit, 26mal als Religionslehrer, 24mal als Hofmann, 24mal als Brahmane, 24mal als Prinz, 23mal als Edelmann, 22mal als Gelehrter, 20mal als Gott Indra, 18mal als Affe, 13mal als Kaufmann, 12mal als Reicher, 10mal als Hirsch, 10mal als Löwe, 10mal als Gänsekönig, 8mal als Schnepfe, 8mal als Elephant, 5mal als Vogel, 5mal als Sclave, 5mal als Goldadler, 4mal als Pferd, 4mal als Stier, 4mal als Mahâbrahma, 4mal als Schlange, 4mal als Pfau, 3mal als Töpfer, 3mal als Lastenloser, 3mal als ein Guana, 2mal als Fisch, 2mal als Elephantentreiber, 2mal als Ratte, 2mal als Schakal, 2mal als Specht, 2mal als Dieb, 2mal als Ferkel, 1mal als Hund, Arzt gegen Schlangenbiss, Spieler, Maurer, Schmied, Teufelstänzer, Schulmeister, Silberschmied, Zimmermann, Wasserhuhn, Frosch, Hase, Hahn, Weihe, Feldhuhn und Kindurâ; diese Liste ist aber nicht vollständig; denn es fehlt die Specialisirung von gegen 50 Existenzen. Diese grosse Anzahl von Existenzen, welche theils zu den niedrigsten gehören, hat der Buddha im Einzelnen keinesweges freiwillig durchgemacht, sondern der buddhistischen Lehre gemäss die folgenden als Folgen der Handlungen in früheren, in allen aber hat er unablässig den Entschluss verfolgt, das Buddhathum zu erreichen. Die Aufopferungen, denen er sich zu diesem Zweck unterzog, sind eine wahrhaft fast Übelkeit erregende Leidensgeschichte, die Phantasie, die sie schuf, wühlt mit einer raffinirten Wollust in Blut, Fleisch, Knochen, Stechen, Brechen, Schneiden, Sengen, Brennen, und ähnlichen so-|wohl fleischlichen als auch, wie insbesondre in 423

der Legende von der Vaiçyântara-Existenz, geistigen Martern. Die eben namentlich erwähnte Existenz war seine letzte vorbuddhistische. Der von ihm gestifteten Religion verheisst eine schon alte Annahme eine Dauer von 5000 Jahren, an deren Schluss das Gesetz verschwinden werde, um später durch den 5ten Buddha der jetzigen Welt-Periode, Maitreya, von neuem hergestellt zu werden.

Die 2te Unterabtheilung, der Vinaya „die Disciplin oder genauere Gestaltung der buddhistischen Kirche", wird von dem Herrn Verf. ebenfalls in fünf Abschnitten behandelt. Der erste bespricht „das Mönchthum und die Regel". Das Mönchthum des Buddhismus hat wegen seiner auffallenden Ähnlichkeit mit dem christlichen schon seit so langer Zeit die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, dass wir seine wesentlichen Erscheinungen als bekannt voraussetzen dürfen; doch verdient auch hier des Herrn Verf. Darstellung Beachtung. — Der zweite behandelt „die Hierarchie und Hagiologie". Mit Recht hebt der Hr Verf. hervor, dass in den ersten Zeiten nach Buddha's Tod aus der Zahl derer, die die eigentliche Gemeinde bildeten — und dies waren, beiläufig bemerkt, genau genommen nur die Mönche und Asketen; denn die Laien standen in der Praxis sicherlich in einem sehr arbiträren Verhältniss zu ihnen, einem Verhältniss, wie wir es in China noch heute sehen —, nur die Senioren, die Sthavira's, mit einer höheren Bedeutung hervortraten, aus diesen dann mit einer grösseren Macht der Vorsteher des Klosters. Als der Buddhismus unter Asoka eine so bedeutende Stelle im Staatsleben einnahm, musste sich, wie ebenfalls der Verf. bemerkt, eine grössre 424 Concentration der geistlichen Gewalt bilden; beiläufig | fügt Ref. hinzu, dass sie vielleicht schon damals dem Institut ähnlich war, welches uns in der Mṛcchakaṭikâ entgegentritt, diesem schon dadurch so interessanten Drama, dass es uns Zustände aus der Zeit des wenigstens im Allgemeinen friedlich und in gegenseitiger Toleranz neben einander existirenden Buddhismus und Brahmathum vorführt — zeigt es doch sogar gewissermassen eine Mischehe, nämlich die des Helden des Stücks, eines höchst angesehenen Brahmanen mit der augenscheinlich zum Buddhismus, nach Art der Laien, sich bekennenden Courtisane Vasantasenâ. Hier wird der buddhistische Mönch von dem dankbaren Brahmanen, zu dessen und der Geliebten

Rettung er am meisten beitrug, zum „Familienhaupt, Kulapati, in allen Klöstern im Lande Avanti" ernannt (Mṛcchak. 117, 12), gewissermassen zum Erzbischof. — Gegen die Authenticität der bis zu Buddha's Tod hinaufreichenden Patriarchenlisten erklärt sich Hr Köppen unzweifelhaft mit vollem Recht. Eine besondre Abstufung bildeten in der Gemeinde die Fortschritte, welche die Glieder derselben in der Erwerbung religiösen Verdienstes, gewissermassen der Heiligkeit gemacht hatten; den Hauptgegensatz bildeten hier die Pṛthagjana „die Abgesonderten" und die Ârya „die Ehrwürdigen"; jene sind die, welche in den zum Heil führenden Weg noch nicht zu gelangen vermochten, bei denen der creatürliche Mensch noch ganz die Herrschaft hat; diese dagegen haben den Weg schon betreten. |

Der Weg selbst hat vier Stufen, und denen gemäss theilen 425 sich die Ârya's in Çrota-âpanna „in die Strömung, welche zum Heil führt, eingegangene", in Sakṛdâgâmin, „solche, die nur noch einmal in der Götter- oder Menschenwelt wieder geboren werden", in Anâgâmin „solche, die nicht als Menschen wiedergeboren werden, sondern nur in den Götter- oder Brahma-Himmeln, um dort in das Nirvâṇa einzugehen"; und endlich in die Arhat „die würdigen"; diese haben das Ziel erreicht, sind frei von Sünde, Unwissenheit, von den Beschränkungen und Bedingungen des Daseins; ihnen wird übernatürliche Macht zugeschrieben, die sich in einer Menge wunderbarer Eigenschaften bethätigen soll, welche der Buddhismus, in Übereinstimmung mit der indischen Neigung im Allgemeinen und der buddhistischen insbesondre zur Schematisirung, sorglich auf bestimmte | Zahlen und Kategorien reducirt hat. Bei 426 seinem Tod geht er nach der einen Ansicht sogleich, nach der andern nach einem gewissen Zeitraum in das Nirvâṇa über. Nächstdem behandelt der Hr Vf. die Unterscheidung der buddhistischen Heiligen in die Çrâvaka die gläubigen, sämmtlich wenigstens zur Arhat-Würde gelangten speciellen Zuhörer und Schüler des Buddha, die Pratyekabuddha, welche alle Weihe des Buddhathums erworben haben, jedoch nur zur Selbsterlösung, nicht wie die Buddha's, zur Erlösung aller athmenden Wesen, die Bodhisattva, welche sich die Welterlösung als Ziel gesetzt haben, und die Buddha's selbst. Mit grosser Ausführlichkeit wird insbesondre Alles behandelt,

was diesen letzten, speciell dem Stifter des Buddhismus zugeschrieben wird, seine körperlichen Eigenschaften sowohl, als seine geistigen, welche natürlich das buddhistische Ideal aller Vollkommenheiten bilden.

Der dritte Abschnitt ist überschrieben „das Laienthum und die Moral". Er ist derjenige, welcher für die hohe Bedeutung und den Werth des Buddhismus das stärkste Zeugniss ablegt. — Die eigentlichen Träger des Buddhismus waren die Mönche und Nonnen, welche das Gelübde der Keuschheit neben den übrigen Verpflichtungen übernommen hatten. Daran schlossen sich schon zu Buddha's Zeit Upâsaka „unter (im Range hinter) jenen sitzende", welche sich nur zur Beobachtung von fünf Geboten verpflichteten und sich die buddhistische Bekenntnissformel (Zuflucht zu Buddha, dessen Dharma (Gesetz) und Saṃgha (Kirche)) aneigneten. Hierzu traten natürlich bei wachsender Verbindung des Laienthums und Priesterthums mehr Verpflichtungen, deren Kern in der schon 427 sehr alten buddhistischen Strophe liegt: | „alles Bösen Unterlassung, des Guten Vollbringung, Bezähmung der eignen Gedanken, das ist die Lehre des Buddha". Die Wurzel der buddhistischen Ethik bildet ein unbegrenztes Mitleid, Wohlwollen und Liebe gegen alle Wesen; daraus floss eine Toleranz gegen Andersgläubige, welche vom ersten Auftreten des Buddhismus bis auf die neusten Zeiten den eigenthümlichsten Grundzug desselben und gewissermassen eben so sehr seine starke als schwache Seite bildet. Der grosse Asoka, welcher dem Buddhismus seine hohe Stelle im Leben der Völker zuerst anwies, sagt um das letzte Drittel des dritten Jahrhunderts vor Christus in einem seiner bewunderungswerthen Edicte „Der König Piyadasi ehrt alle Religionen . . . . durch Almosen und andre Beweise der Hochachtung . . . Aber er legt nicht so viel Gewicht auf Almosen und Erfurchtsbezeugungen, als auf das, was wesentlich zur Förderung des guten Rufs der Religionen beiträgt . . . . der wichtigste Punkt für jede derselben bleibt aber der, dass sie gelobt wird. Man soll nur seinen eignen Glauben ehren; man darf aber den Anderer nicht schelten . . . Es gibt selbst Fälle, in welchen man die Religion Andrer ehren muss . . . . Wenn irgend Jemand aus Anhänglichkeit an seinen Glauben diesen herausstreicht und den der Andern tadelt . . . . so schadet er dadurch dem

Glauben, zu welchem er sich bekennt, nur noch wesentlicher. Also nur Eintracht frommt . . . . Möchten doch alle Menschen des Gesetz des Einen und der Andern mit Ehrerbietung anhören und befolgen . . . . könnten die Bekenner jeglichen Glaubens doch reich an Weisheit und glücklich durch Tugend sein! Diejenigen, welche dieser oder jener Religion anhangen, mögen sich daher das wiederholen: der göttergeliebte | König 428 legt nicht so viel Werth auf die Almosen und Ehrfurchtsbezeugungen, als auf das, was wesentlich zur Förderung des guten Rufes und zur Entwickelung aller Religionen beiträgt". — Diesen Worten stehen würdig die des jetzigen Königs von Siam zur Seite, der bei Empfang des Bischofs Pallegoix den Ausspruch that: „die Religionsverfolgung ist ein schlechtes System; ich bin der Ansicht, jeden den Cultus üben zu lassen, den er will"; derselbe Bischof bezeugt, dass der König ihn nicht bloss im Munde führt, sondern seinem Volke volle Gewissensfreiheit lässt. Diese Toleranz beschränkt sich übrigens keinesweges auf das Gebiet der Religion, oder überhaupt der Producte des geistigen Lebens der Menschheit, Sitten, Anschauungen etc., insofern sie nicht mit den ethischen Principien in Widerspruch stehen; sondern sie hat auch die bei sonst hochcultivirten Völkern hervortretende Intoleranz gegen physische Differenzen, Raçenverschiedenheit, Nationalität, Eigenthümlichkeit des Körperbau's und Ähnliches zu überwinden vermocht, so dass sich der Fremde bei den Buddhisten am ehesten gewissermassen heimisch fühlt und eine brüderliche Aufnahme gewärtigen darf. — Allein trotz alles Lobes, welches die Ethik der Buddhisten verdient, ist sie doch nicht fähig, die Erziehung der Menschheit zu einem höheren Ziel zu leiten. Denn sie lehrt nur, wie sich der Hr Verf. kurz zusammenfassend ausdrückt, leiden und dulden, nicht handeln und wirken; überhaupt kann der Buddhismus Völker wohl zähmen, aber nicht bilden, er kann die rohe Kraft bändigen, dass sie nicht nachtheilig wirkt, aber nicht zur Selbstentfaltung ausbilden, so dass das Leben hervorträte, welches sie zu gestalten fähig wäre und | unter Leitung andrer Principien wahrscheinlich oder vielleicht gestalten würde. 429

Der vierte Abschnitt behandelt „die Kirche und den Cultus". Der Herr Verf. hebt sogleich den Heiligen-Cultus hervor, welcher, bei dem Mangel eines höchsten Gottes im Buddhismus,

an die Stelle eines göttlichen treten musste; Ref. zweifelt, ob dies ursprünglich schon der Fall war; gleichwie der Buddhismus das zu seiner Zeit in Indien existirende Pantheon in seine Weltordnung aufnahm, so werden auch die Laien zuerst sich noch nicht von der Verehrung der gewohnten Gottheiten abgewandt haben; nur wurden diese natürlich alle dem Gesetze der Ârya, dem Ariyadhamma, wie es in der alten Inschrift[1] genannt wird (denn obgleich *ari* ergänzt ist, ist es doch unzweifelhaft richtig), untergeordnet. Die erwähnte Inschrift zählt von den alten Göttern unter andern Indra auf, welcher auch in allen buddhistischen Legenden eine so bedeutende Rolle spielt, die Lokapâla's, welche in der buddhistischen Weltordnung eine wichtige Rolle haben, und die Vasu's, welche unzweifelhaft zu den alten 33 gehören und als Bewohner des einen der Götterhimmel in derselben erscheinen. Speciell buddhistisch sind in ihr ausser dem erwähnten „Gesetz" die jedoch ebenfalls theilweis auf Ergänzung beruhenden Dhammavata, „die mit dem Gesetz versehenen", womit wohl diejenigen buddhistischen Lehrer gemeint sind, welchen schon 430 damals eine Art Ver-|ehrung gewidmet war; beachtenswerth ist, dass der Buddha selbst in diesem buddhistischen Pantheon noch nicht besonders hervortritt. Bis sich dessen und der Heiligen Verehrung als eigentlicher und einziger Cultus des Buddhismus auch bei den Laien fixirte, bis die alten Götter aus dem Cultus ganz und gar verdrängt waren, mag manches Jahrhundert verflossen sein; in Indien selbst war es — wie wir aus den von Hiouen Thsang beschriebenen religiösen Aufzügen sehen — im 7ten Jahrhundert noch nicht der Fall, und wird es wohl auch während der übrigen Zeit, in welcher der Buddhismus sich noch in Indien erhielt, nicht gewesen sein. Erst bei fremden Völkern, deren Götter keine so tiefe Wurzel im Volksbewusstsein geschlagen hatten als die indischen, machte sich diese gewissermassen reine Form des buddhistischen Cultus ungestört auch bei den Laien geltend. — Der Heiligen-Cultus äussert sich als Bilder- und Reliquiendienst. Bilder

[1] Im Journ. of the As. Soc. of Beng. 1838 June S. 566, vgl. Artikel „Indien" in Ersch u. Grub. Encyclop. S. 201. 202; ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass mir bei Abfassung des Artikels Indien das Facsimile dieser Inschrift im Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Br. and Irel. nr. VIII nicht zu Gebot stand.

wurden verhältnissmässig früh schon von dem Buddha selbst, seinem geglaubten Nachfolger, dem Maitreya, und den bedeutendsten Schülern gefertigt, zu religiösem Cultus jedoch schwerlich schon zu der Zeit, welche eigentlich die Grenze des vorliegenden Werks bildet. Der Reliquiendienst dagegen scheint sich schon sehr früh fixirt zu haben. Beiden widmet der Hr Verf. grosse Ausführlichkeit. Der letztere ist eine höchst charakteristische Eigenthümlichkeit des Buddhismus und gibt, da er in so entschiedenen Gegensatz gegen die allgemein arische Ansicht tritt, nach welcher alles Todte verunreinigt, kein geringes Zeugen von der umgestaltenden Macht, welche der Buddhismus in verhältnissmässig kurzer Zeit zu entwickeln vermochte. Er erstreckt sich nicht bloss auf die körperlichen Überreste, sondern auch auf die Hin-|terlassenschaft des Buddha 431 und der Heiligen und auf alle Gegenstände, mit welchen sie in irgend eine denkwürdige oder bedeutsame Berührung gekommen sind. Unter den Körpertheilen nehmen die Zähne die Hauptstelle ein, speciell der berühmte Augenzahn des Buddha, welchen man in Ceylon zu besitzen behauptet, der aber bekanntlich gar kein Zahn ist, sondern nur ein Stück geglättetes Elfenbein. Unter der Hinterlassenschaft tritt der Almosentopf des Buddha insbesondre hervor; auch ein Mantel desselben wurde in einem Kloster bei Dschellalabad bewahrt und bei Dürre um Regen angerufen. In der dritten Klasse ragen insbesondre die angeblichen Fussstapfen des Buddha hervor, unter denen die schon im 5ten Jahrh. n. Chr. besuchte und verehrte Fussspur auf dem Adamspik in Ceylon die bebekannteste ist. Eine umfassende Besprechung gewährt der Herr Verf. den Stûpa's, jenen kuppelförmigen Monumenten, welche als colossale Reliquienbehälter an denjenigen Stellen insbesondre erscheinen, welche durch irgend eine heilige Sage mit Buddha's Erdenwallen in irgend einer seiner Existenzen in Verbindung stehen (über Manikyâla vgl. man diese Anzeigen 1839 St. 81 S. 804 [[w. u. abgedruckt]]). Den Schluss dieser Abtheilung bildet die Form des buddhistischen Cultus. Hier macht der Hr Verf. auf den ursprünglichen Mangel des eigentlichen Gebets aufmerksam, welcher jedoch in der späteren Entwicklung nicht allein verschwand, sondern durch eine Ausdehnung, die den Gebetsmechanismus in den bekannten Gebetcylindern oder Gebeträdern bis zu der äussersten Grenze

der Absurdität führte, sogar gewissermassen compensirt ward. Die Predigt, welche in der ältesten Form des Buddhismus eine Hauptstelle angenommen zu haben scheint, hat sich als 432 wesentlicher Theil | des Cultus nur bei den südlichen Buddhisten erhalten, im Norden tritt sie vor dem Ceremonialwesen in den Hintergrund. Aufzüge, Umgänge und Wallfahrten sind schon verhältnissmässig alt und auch jetzt noch eifrig geübt. Die Darbringungen, welche natürlich unblutig sind, bestehen in Blumen, welche vor den Reliquien und Heiligenbildern niedergelegt werden, in Wohlgerüchen, die man ihnen anzündet, Perlen, Edelsteinen, Kostbarkeiten etc., mit denen man sie schmückt. Das wichtigste Moment bildet die Beichte, welches zugleich das älteste Institut ist und demgemäss schon in den unzweifelhaft ältesten Legenden eine Hauptrolle spielt. Die Cultusstätten bilden reich geschmückte Tempel. Termine des Cultus gewährten ursprünglich der Tag des Vollmonds und Neumonds, an denen gebeichtet und das Gesetz verlesen ward. Später trat noch einer und auch zwei hinzu, so dass jetzt fast bei allen Buddhisten, wie bei allen höher entwickelten Religionen regelmässig vier Tage im Monat heilig sind. Dazu treten dann Jahresfeste, deren der Hr Verf. vier als bei den Buddhisten allgemeiner gebräuchlich aufführt. In den Anfängen und ersten Entwicklungen des Buddhismus gab es auch eine alle fünf Jahre wiederkehrende festliche Versammlung. Auch die hervorstechenden Familienhandlungen erhalten ihre Weihe durch einen Geistlichen, welcher zugleich als Gewissensrath betrachtet wird und die Beichte und übrige Seelsorge in der Familie verwaltet.

Der fünfte Abschnitt ist überschrieben „Die Beschauung“. Durch Richtung des Geistes auf einen Punkt gelangt dieser nach buddhistischem Glauben allmählich zu vier Stufen des reinen Denkens (der Beschauung); das charakteristische Merk-| 433 mal der ersten ist das Vergnügen der Unterscheidung und von Raisonnement und Urtheil begleitet; das der zweiten Zurückführung des Geistes zur Ruhe, die Befriedigung der Meditation und Freiheit von Raisonnement und Urtheil; das der dritten Verschwinden jener Befriedigung, dunkles Gefühl eines körperlichen Wohlbehagens, Anfang der Indifferenz, d. i. des Verlustes von Gedächtniss und Selbstbewusstsein: in der vierten Stufe ist die Indifferenz vollendet; der in diese Anschauung

Versunkene hört nicht mehr, sieht nicht mehr, denkt nicht mehr, geniesst schon den Vorschmack des Nirvâṇa, dieser in Existenzlosigkeit gesetzten Seligkeit.

Der „Abhidharma“, der speculative Theil, die Metaphysik des Buddhismus, ist von dem Herrn Verf. in Rücksicht auf das Fragmentarische der bis jetzt zugänglichen Hülfsmittel sehr kurz behandelt und mehr Schema als Entwicklung. Wir begnügen uns daher mit der Erwähnung desselben.

Am Schluss hebt der Hr Verf. die Hauptpunkte der weitern äussern Geschichte des Buddhismus nach Asokas Zeit hervor. Es wäre wünschenswerth, dass auch sie bald eine ähnliche klare Darstellung finden könnten. Wenn sich der Hr Verf. dazu entschlösse, würde seine Fortsetzung dieses Werks gewiss eine ebenso anerkennende Aufnahme finden.

XVI.

St. Petersburg, zu beziehen von den Commissionären der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: J. Glasunow in Moskau, P. Doldschikow in Kiew, Eggers und Comp. in St. Petersburg, Enfjaddschjanz und Comp. in Tiflis, Sam. Schmidt in Riga 1857: Буддизмъ его догматы, исторія и литература. Часть первая: общее обозрѣніе. Сочиненіе *В. Васильева,* Профессора Китайскаго языка при Императорскомъ Санктпетербургскомъ Университетѣ. (Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. Erster Theil: Allgemeine Übersicht. Von W. Wassiljew, Professor der Chinesischen Sprache an der Kaiserlichen Universität zu St. Petersburg). XI und 356 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1859, St. 61—64, S. 601.

Wir erlauben uns im Folgenden eines der bedeutendsten Werke anzuzeigen, welche auf dem Gebiet des Buddhismus und somit auch der indischen Alterthumskunde in letzter Zeit erschienen | sind. Dass es bis jetzt so wenig Beachtung 602 ausserhalb Russlands gefunden hat, erklärt sich aus der — man kann wirklich mit Recht sagen — leider so wenig

verbreiteten Bekanntschaft mit der russischen Sprache. Denn diese so reiche, schöne und gewissermassen noch jungfräuliche Sprache verdient in der That eine viel grössre Beachtung und Bekanntschaft als ihr bis jetzt im westlichen Europa zu Theil geworden ist.

Der Hr Verf. des vorliegenden Werkes, Professor der chinesischen Sprache an der St. Petersburger Universität und zugleich Kenner der tibetischen, hat sich fast zehn Jahr in Peking aufgehalten, sich daselbst vorzugsweise mit der buddhistischen Litteratur beschäftigt und sich, wie es scheint, eine umfassende Kenntniss derselben, insbesondre der in ihr enthaltenen religiösen und philosophischen Producte erworben. Die Quellen, deren er sich zu seinen Studien bediente, sind die chinesischen und tibetischen Übersetzungen der indischen Originalwerke des Buddhismus und insofern secundäre. Es ist demnach keinem Zweifel zu unterwerfen, dass sie jenen indischen Werken selbst bedeutend nachstehen und dass sie, wo diese zugänglich sind, im Verhältniss zu ihnen im Allgemeinen eine untergeordnete Stellung einnehmen, unter Umständen vielleicht kaum eine mehr als litterarische Beachtung verdienen. Allein jene indischen Originalwerke sind vielfach noch nicht zugänglich und scheinen im Verlauf der Zeit überhaupt und insbesondre durch die Vertreibung des Buddhismus aus seinem Geburtsland — Indien — zu einem grossen Theil ganz eingebüsst und nur in Übersetzungen bei den Völkern, die den Buddhismus angenommen haben, erhalten zu sein. 603 Es ist in diesen Fällen der Mangel der | Originalwerke zwar aufs tiefste zu beklagen, aber ebenso unzweifelhaft, dass die Übersetzungen für uns an ihre Stelle treten und wir uns bestreben müssen, nicht bloss für die Erkenntniss des buddhistischen Lebens, sondern auch für die vieler andrer, insbesondre indischer, Lebensmomente, den möglichst grössten Nutzen aus ihnen zu ziehen. Glücklicher Weise bietet die über alle Massen reiche hieher gehörige Übersetzungslitteratur eine wohl noch für lange Zeiten unerschöpfliche Quelle dar. Der Buddhismus war so lange er in Indien blühte, wie jetzt unzweifelhaft ist, von dem lebendigsten wissenschaftlichen Leben getragen und erfüllt, und dieses wissenschaftliche Leben begleitete ihn in grösserm oder geringerem Umfang nach allen Orten, wohin er sich verbreitete, jedoch nur in der Form eines

entlehnten. Er wusste allenthalben, wohin er kam, die höchste Achtung vor der buddhistisch-indischen Wissenschaft und Litteratur zu erwecken; in einem wahrhaft Staunen erregenden Umfang wurde in der kürzesten Zeit der grösste Theil der buddhistischen Litteratur und, wie wir jetzt mit Sicherheit annehmen dürfen, nicht bloss die religiöse und philosophische in die Sprache der bedeutenderen Völker, zu denen der Buddhismus übergegangen war, übertragen. Davon kann man sich am besten durch die Lectüre der vortrefflichen Mittheilungen in Stan. Julien's gründlichen Arbeiten und in denen von Csoma de Körös, J. J. Schmidt etc. überzeugen, zu denen nun auch die von W. Wassiljew treten werden. Ein eignes geistiges Leben auf diesen Gebieten bei den bekehrten Völkern zu wecken scheint dem Buddhismus dagegen nicht gelungen zu sein, und gewiss war es schwer, dass neben den — wenn gleich nicht selten spitzfindigen und überspannten — doch | im Ganzen wunderbar tiefsinnigen Speculationen, Reflexionen 604 und Contemplationen des indischen Buddhismus ein Volk aus einer nicht indogermanischen Raçe etwas Selbständiges und zugleich Beachtenswerthes hervorzubringen vermocht hätte. Ist diese tiefspeculative Geistesrichtung doch ein Erbgut, welches nicht einmal allen Völkern der indogermanischen Raçe gleichmässig zu Theil geworden ist, sondern in seiner imponirenden Bedeutung sich nur fast an den geographischen Endpunkten derselben findet, bei den Deutschen — nicht einmal den Germanen überhaupt — und den Indern. —

Der gewöhnliche Nachtheil derartiger secundärer Quellen wird aber im vorliegenden Fall durch die sclavische Treue, welche in dieser Übersetzungslitteratur ein charakteristisches Merkmal bildet, schon jetzt in einem nicht geringen Grade gemildert und wird in Zukunft vielleicht ganz oder wenigstens fast ganz wegfallen. Diese sclavische Treue ist nämlich so gross, dass sie in demselben Grade, in welchem dadurch einerseits das Verständniss der Übersetzungen an und für sich erschwert wird, andrerseits schon für einen Kenner des Sanskrits überhaupt, noch mehr aber für einen in den buddhistischen Schriften bewanderten, die Möglichkeit an die Hand gibt, diese Übertragungen ohne grosse Schwierigkeiten in das Sanskrit gewissermassen zurück zu übersetzen und dadurch zu einem vollen Verständniss derselben zu gelangen. —

Es ist aber endlich sogar möglich, vielleicht selbst wahrscheinlich, dass diese Übersetzungslitteratur uns wenigstens theilweis dieselben Vortheile gewähren wird, die uns in andern Übersetzungen von indischen Werken entgegentreten, nämlich eine mehr oder weniger ältere Redaction, als die etwa noch | 605 jetzt zugängliche des Originals ist. In Indien ist, wie schon bemerkt, so lange der Buddhismus dort existirte, das regste geistige Leben, insbesondre auf seinem eignen Gebiete zu erkennen; zugleich aber zeigt sich sowohl in religiöser als philosophischer Beziehung hier, wie auch in fast allen übrigen Phasen der indischen Geistesentwicklung, das Bestreben, das Neue nicht als neu, sondern als alt, speciell selbst die spätesten Entwicklungen des Buddhismus als die ganz eigentliche Lehre des Buddha — also als älteste — erscheinen zu lassen. Dieses Streben liess sich schwerlich durch die blossen Künste der Interpretation befriedigen — wenn gleich der scharfsinnige und spitzfindige Inder auch darin das Übermenschliche zu leisten vermochte —; wo sie nicht ausreichten, wurden Umänderungen und Interpolationen, wenn sie diesem Bestreben dienten, sicherlich nicht verschmäht, sondern ohne alle Scheu angewendet. Auf dem Gebiet der Religion diente dieses Bestreben gewissermassen einem dringenden Bedürfniss: das Heilige musste alt sein, um geglaubt zu werden; doch machte es sich auch auf Gebieten, wo kein eigentlich dringendes Bedürfniss vorlag — auf dem philosophischen, wissenschaftlichen überhaupt und selbst poetischen — geltend. Hier mag es zum Theil darin seine Erklärung finden, dass diese Entwicklungen lange Zeit nur, dann fast nur, endlich wenigstens vorwaltend auf mündlichem Wege, durch mündlichen Unterricht, mündliche Tradition Statt fanden. In Folge davon traten die Resultate derselben weniger als individuelles Erzeugniss, individuelles Eigenthum hervor, sondern wie ein Gemeingut gewisser Schulen, Geistesrichtungen etc.; sie er- 606 hielten nicht eine besondre, etwa durch den | Autor derselben gekennzeichnete, Stellung neben den Grundlagen, auf denen die Entwicklung beruhte, sondern wurden in diese Grundlagen und das oder die dieselben repräsentirenden Werke verarbeitet, so dass diese bis zu einem völligen Abschluss — den, wie es scheint, mehr äussere als innere Momente veranlassten — steten innern Umwandlungen unterworfen waren, ohne dass

dabei der Titel und sonstige Äusserlichkeiten geändert wurden. Bezüglich der Übersetzungen ist dies natürlich ganz anders: sie geben eine bestimmte Form, eine bestimmte Redaction wieder, nämlich diejenige, welche zu der Zeit, als die Übersetzung verfertigt ward, die herrschende war. Man sieht, dass auf diese Weise eine Übersetzungslitteratur alle sonstigen unverkennbaren Nachtheile durch ein höheres Alter der Redactionen der Originale, die sie wiedergiebt, nicht allein aufwiegen, sondern in wichtigen Fällen nicht selten zu überwiegen vermag. Wie weit die hier angedeutete Möglichkeit sich bei der buddhistischen Übersetzungslitteratur — insbesondre der philosophischen und religiösen, auf welche es bei dem anzuzeigenden Werk allein ankommt — verwirkliche, wage ich nicht zu entscheiden; ich verkenne zwar nicht, dass es — da mit der Vertreibung des Buddhismus aus Indien seine geistige Regsamkeit fast unmittelbar in Stocken geräth und die meisten Übersetzungen sicher erst nach dieser Zeit fallen — nicht wahrscheinlich ist, dass dieser Vorzug in grossem Massstab hervortreten werde, doch deuten schon viele Mittheilungen des Hrn Wassiljew darauf, dass sich in chinesischen Übersetzungen wenigstens vieles Alte erhalten hat, was z. B. schon im Tibetischen fehlt und im Original ohne allen Zweifel eingebüsst ist. | Denn es ist, um auch dies noch zu erwähnen, 607 völlig unzweifelhaft, dass in den vielen Jahrhunderten, in denen der Buddhismus nur in Ländern blühte, wo das Sanskrit als schwer zu erlernende völlig fremde Sprache nothdürftig sein Dasein fristete, selbst eine Menge indischer Werke, welche bis dahin gerettet waren, noch nachträglich im Original verloren gingen und nur in Übersetzungen erhalten wurden. Aus allem diesem erkennt man, dass an diese secundären Quellen nicht der gewöhnliche Massstab, welchem sie sonst unterworfen werden, gelegt werden darf, dass die indischen Alterthumsforscher sehr unrecht handeln würden, wenn sie sie verachten oder gar verschmähen wollten, da sie unzweifelhaft überaus Vieles gewähren werden, was im Original ganz eingebüsst ist, Anderes aber wahrscheinlich in einer Gestalt, die vor der, in welcher das Original bewahrt ist, mehr oder weniger wichtige Vorzüge hat.

Nach derartigen Quellen nun hat der Hr Verf. der vorliegenden Schrift, wie er in der Vorrede S. IV mittheilt,

handschriftlich fünf Werke ausgearbeitet, nämlich 1. eines über die buddhistischen Dogmen im Anschluss an die Mahâvyutpatti; 2. eine Übersicht der buddhistischen Litteratur; 3. eine Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem tibetischen Geschichtswerk des Târanâtha (dieses Werk geht bis 1608 nach Chr.), 4. eine Geschichte des Buddhismus in Tibet; 5. eine Übersetzung der Reise des Hiouen Thsang nach Indien. Von diesen Werken ist das 5te unterdess durch die beiden Arbeiten des berühmtesten Sinologen unsrer Zeit, Stanislas Julien, — die Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses 608 voyages dans l'Inde. Par. 1853, und die Mé-|moires sur les contrées occidentales par Hiouen-Thsang in 2 Theilen, deren 2ter so eben publicirt ist und nächstens in diesen Blättern besprochen werden wird — der gelehrten Welt vollständig zugänglich gemacht und von eben demselben wird schon seit längrer Zeit eine Bearbeitung der Mahâvyutpatti vorbereitet, welche uns — wie sich bei dem grossen Fleiss und der Gründlichkeit und Genauigkeit dieses ausserordentlichen Gelehrten erwarten lässt — wohl bald mit den wichtigsten Momenten ihres Inhalts bekannt machen wird; so dass zunächst wohl nur die Herausgabe der drei übrigen Werke wünschenswerth sein möchte; durch deren Veröffentlichung aber würde Hr Wassiljew sich sicherlich kein geringes Verdienst um die genauere und tiefere Erkenntniss des Buddhismus erwerben.

Das vorliegende Werk, welches der Herr Verfasser als ersten Theil seiner Arbeiten über den Buddhismus bezeichnet, bildet die Einleitung zu jenen fünf. Es enthält ausser drei — mehr in Specialitäten eingehenden Beilagen — eine allgemeine Übersicht der Entwicklung des Buddhismus, in welcher wir die allgemeinen Resultate der Studien erkennen dürfen, welche der Hr Verf. auf diesem Gebiet gemacht hat. Die Belege für diese Resultate, die uns vielfach noch in der Form von Anschauungen und Vermuthungen entgegentreten, verspricht Hr Wassiljew in den Werken zu geben, für welche diese Einleitung die Leser vorzubereiten bestimmt ist. |

609 Wir werden dadurch um so begieriger auf sie, verkennen jedoch nicht, dass manche von des Hrn Verf. Ansichten schon durch den innern Zusammenhang eine gewisse, wenn auch noch nicht vollständig überzeugende, doch sehr annehmbare Wahrscheinlichkeit erhalten haben, und auf jeden Fall wird

es jeden Leser interessiren, zu erfahren, wie ein so verständiger Mann, wie Hr Wassiljew, welcher sich so lange mit diesem für die Geschichte des Menschengeistes so überaus wichtigen Gegenstand — einer Religion, zu welcher sich über 300 Millionen Menschen bekennen — beschäftigt hat, sich die Entwicklungsgeschichte des Buddhismus in Folge seiner langen und, wie wir annehmen dürfen, gründlichen Studien desselben, zurecht legen zu müssen geglaubt hat.

Die allgemeine Übersicht zerfällt in drei Abschnitte: 1. Einleitung (S. 1—9); 2. Das Hî-|nayâna (der kleine Wagen) 610 oder der ursprüngliche Buddhismus (S. 9—118); 3. Das Mahâyâna (der grosse Wagen) und der Mysticismus (S. 118—210). Die drei Beilagen geben 1. Lebensbeschreibungen des Açvaghosha, Nâgârjuna, Âryadeva und Vasubandhu nach dem Chinesischen (S. 210—222); 2. Die Übersetzung von Vasumitra's kurzer Darstellung der 18 alten buddhistischen Schulen nach einer tibetischen Übersetzung und mit Benutzung dreier chinesischer (S. 222—258); 3. Auseinandersetzung der philosophischen Systeme des Buddhismus, das heisst des der Vaibhâshika's, der Sautrântika's, der Mahâyânisten und der Madhyamika's, insbesondre auf Autorität und in Auszügen aus dem umfassenden Werk eines tibetischen Gelehrten (S. 258—335). Den Schluss bildet ein Index (S. 337 bis 353).

Gehen wir auf das Einzelne ein, so wird uns Vieles begegnen, dem wir nicht umhin können, fast ohne Weitres auch unsre Beistimmung zu geben, nicht Weniges aber auch, dem wir sie vorenthalten müssen und wohl fast von keiner Seite Beifall prognosticiren möchten. Der Art ist Einiges z. B. unter den übrigens höchst beachtenswerthen Ansichten des Herrn Verf. über die Culturstufe, welche Indien noch in den ersten Jahrhunderten nach dem Tode des Buddha einnahm (S. 26—28). So zieht er daraus, dass die buddhistische Lehre noch lange nach des Çâkyamuni Tod nicht schriftlich existirte und aus einigen andern kaum für diese Frage erheblichen Momenten den Schluss, dass die Kunst zu schreiben noch mehrere Jahrhunderte nach Buddha in Indien unbekannt gewesen sei. Ja S. 28 und 47 n. geht er sogar so weit, zu behaupten, dass die Schrift erst kurz vor Açoka — und zwar durch Pâṇini — von den | Griechen her entlehnt und eingeführt sei. Diese 611

seltsame Annahme findet schon durch die Nachricht Nearch's über die indische Schrift und viele andre Momente ihre Er-612 ledigung[1], und ich würde | überhaupt nicht darauf aufmerksam gemacht haben, wenn sie nicht mit des Hrn Verf. sicher zu weit getriebenem Streben in Verbindung stände, die Anfänge der indischen Cultur überaus tief herabzudrücken. Er scheint sich eine Cultur ohne ausgebildeten und verbreiteten Schriftgebrauch gar nicht vorstellen zu können, eine Ansicht, welche in Bezug auf orientalische und speciell indische Zustände

---

[1] Vgl. Weber in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft X, 392. Indem ich diesen Aufsatz, in welchem die Entstehung des indischen Alphabets aus dem semitischen nachgewiesen wird, anführe, halte ich mich für berechtigt, darauf aufmerksam zu machen, dass dieses schon — was Hrn Weber entgangen ist — in meinem „Indien" im Jahre 1840 erkannt worden ist. Da man sich — wenn die Resultate dieser Schrift, was sehr häufig geschieht, ignorirt werden — gewöhnlich darauf beruft, dass sie als Theil der Ersch- und Gruberschen Encyklopädie wenig zugänglich sei, so erlaube ich mir, was ich dort über die Entstehung des indischen Alphabets gesagt, hier zu wiederholen. Die Stelle findet sich in der erwähnten Encyklop. Sect. II. Bd. XVII S. 254 und lautet: „Ob die indische Schrift eine heimische Erfindung sei oder von Fremden nach Indien gebracht, ist eine Untersuchung, die noch genauer und vielseitiger Erwägung bedarf. Die bedeutende Ähnlichkeit der ältesten indischen Schriftweise mit der griechischen hat zu extremen conjecturellen Aussprüchen geführt, indem man jene von dieser oder, umgekehrt, diese von jener ableiten wollte (Journ. of Beng. 1837, May, 391; Gött. gel. Anz. 1838 S. 251; 1839 S. 319). Beide Vermuthungen sind so unnatürlich, dass jede Erörterung derselben überflüssig wäre. Allein nicht unmöglich wäre, dass die Phönicier, denen die Griechen ihr Alphabet verdanken, und welche wir um 1000 vor Chr. in Handelsverbindung mit Indien finden, auch dem Sanskritvolke dieses wichtige Geschenk machten, und dadurch würde sich die, bei mehreren Lautzeichen höchst auffallende, Ähnlichkeit des griechischen und indischen Alphabets durch Vermittelung der gemeinschaftlichen Mutter hinlänglich erklären. Für die ganz eigenthümliche Ausbildung und Systematisirung des Alphabets in Indien ist, zumal bei der Systematisirsucht des Inders und der Abgeschlossenheit des Schriftgebrauchs auf eine besondre und durch Corporationsgeist innigst verknüpfte Caste, der Zeitraum von 1000 v. Chr. bis etwa 400, bis wohin die ältesten uns bekannten Schriftdenkmäler Indiens reichen mögen, über und über hinreichend". Bei-612 läufig be-|merke ich noch, dass ich kaum begreifen kann, wie Weber dazu kommt, in der Note zu S. 391 über eine Stelle in meiner Vollst. Sskr. Gr. solch ein „Hallo" zu rufen; ich habe da nicht gesagt, dass Prinsep die ältesten Denkmäler 400 vor Chr. ansetzt und der Druckfehler II statt VII — das richtige Citat findet sich in dem Artikel „Indien" S. 254, N. 17 — ist am Ende wohl auch noch verzeihlich.

sicherlich irrig ist. Der mündliche Unterricht — Übung und umfassendster Gebrauch des Gedächtnisses — ist hier stets und gewiss vor Allem in alten Zeiten die Hauptstütze des geistigen Lebens gewesen, während die Schrift nur eine untergeordnete Beihülfe gewährte. Die Richtigkeit dieser Anschauung ergibt sich auch noch aus den Eigenthümlichkeiten der späteren indischen Litteratur, insbesondre aus der lakonischen, compendiösen und aphoristischen Darstellung in den wissenschaftlichen Schriften, durch welche sich die Schrift trotz ihrer damals allgemeinen Verbreitung doch noch wesentlich als blosse Beihülfe des Gedächtnisses kund gibt. Ich habe zwar ebenfalls angenommen und schon in dem angeführten Artikel „Indien" bemerkt, dass die Werke der indischen Litteratur, welche man früher gewöhnlich so hoch hinaufzurücken pflegte, viel jünger sind und theilweis erst durch Wetteifer mit dem Buddhismus in das Leben gerufen wurden, allein ich habe den Stand der indischen Cultur nicht in einem so hohen Grade von dem der Litteratur abhängig | erachtet, sondern überhaupt 613 eine Art Schulen und mündlichen Unterricht anerkannt. Dafür sprechen auch die Berichte aus Alexander des Grossen Zeit, und selbst schon Herodot's Worte III, 100 „Ἑτέρων δέ ἐστι Ἰνδῶν ὅδε ἄλλος τρόπος· οὔτε κτείνουσι οὐδὲν ἔμψυχον, οὔτε τι σπείρουσι, οὔτε οἰκίας νομίζουσι κεκτῆσθαι, ποιηφαγέουσι δὲ, καὶ αὐτοῖσί ἐστι ὅσον κέγχρος τὸ μέγαθος ἐν κάλυκι, αὐτόματον ἐκ τῆς γῆς γινόμενον, τὸ συλλέγοντες, αὐτῇ κάλυκι ἕψουσί τε καὶ σιτέονται" zeigen uns die (ob vielleicht speciell buddhistische?) Askese — das Hauptcharakteristicum und die Hauptgrundlage des späteren — dem vedischen entgegengesetzten — indischen Lebens und seiner Culturentwicklung — in solcher Entschiedenheit und so allgemein bekannt, dass wir nicht umhin können, die Anfänge derselben bedeutend höher anzusetzen. Eine derartige, in Indien sicherlich, wie in spätrer, so auch schon in ältrer Zeit, religiös-philosophische Praxis bestand aber unzweifelhaft nicht, ohne dass auch religiös-philosophische Theorien sie begleiteten, und wir werden dadurch berechtigt, ja genöthigt, neben ihr eine schon sehr alte religiös-philosophische Speculation anzunehmen, die ja auch zu allen Zeiten das eigentliche Charakteristicum der indischen Cultur bildet.

Mit Recht dagegen macht Hr Wassiljew S. 32 darauf aufmerksam, dass sich die wesentlichen Momente der buddhi-

stischen Geschichte durch sorgliche Betrachtung und Prüfung der Litteratur des Buddhismus erkennen lassen. Ich erlaube mir seine eignen Worte in einer Übersetzung mitzutheilen. Nachdem er die Momente, welche die Geschichte des Buddhismus verdunkelt haben, hervorgehoben, fährt er weiter fort:
614 „Dennoch aber gibt es | im Buddhismus selbst viele Mittel — auch ohne die Hülfe andrer fremder Andeutungen — sein innres Leben zu enthüllen. Es liegt eine reiche Litteratur des Buddhismus vor uns, welche allen Epochen seiner Entwicklung angehört; verschliessen wir unser Ohr, um uns nicht von den Erzählungen seiner Prediger fortreissen zu lassen! waffnen wir uns mit Misstrauen gegen die Epochen, in die sie sein Auftreten hinaufrücken! mögen wir dagegen sorgfältig die Bücher mit einander vergleichen, und dadurch ihr relatives Alter ermitteln! lasst uns, wie bei Integralen aus geringen Andeutungen auf das Ganze, Unbekannte einen Schluss ziehen — und dann wird sich vor unsern Augen in allmählicher Entwicklung aus den einfachsten und kindlichsten Begriffen bis zu einem umfassenden und vollständigen System ein mächtiges Geistesleben enthüllen. Wenn dies auch nicht ganz eine Geschichte sein wird, wie wir sie wünschen, — eine Geschichte, welche gründlich jedes Jahr darstellt, jeden Namen in ihre Blätter einträgt — so werden wir doch ein lebendiges historisches Gemälde vor uns haben, welches uns zeigt, wie ein fast zufällig hingeworfener Gedanke Gestalt gewinnt, dann eine vielseitige Richtung annimmt, wie sich allmählich eine Reihe von Fragen erhebt, die je nach der eingeschlagenen Richtung verschiedenartig beantwortet werden. So enthüllt sich uns nicht nur das innre Leben des Buddhismus, sondern auch seine Beziehungen zu andern Schulen; wir werden einen Begriff von der Entwicklung der ganzen indischen Cultur erhalten, obgleich wir weder Personen noch Zeiten mit Sicherheit zu bestimmen im Stande sein werden". Wir wollen hoffen, dass sich der Hr Verf.
615 selbst entschliesst, diese Vergleichungen vorzulegen | und die angedeuteten Resultate daraus zu ziehen. Denn schwerlich möchten in der jetzigen Generation mehrere mit der buddhistischen Litteratur vertraut genug sein, um sie zu diesem Zweck ausbeuten zu können.

Eine nicht unbedeutende Beigabe bildet eine lange Note S. 46—56, welche uns einen Einblick in die Geschichte des

Târanâtha gewährt, indem sie alles die indische Geschichte des Buddhismus Betreffende auszugsweise aus ihm mittheilt. Leider erregt sie grosse Zweifel, ob wir aus diesem Geschichtswerk wichtige oder entscheidende Beiträge für die Geschichte des Buddhismus erwarten dürfen. Auch hier scheint alle Chronologie aus Rand und Band gegangen und in einer Weise wieder zusammengefügt zu sein, die bis jetzt so sehr aller detaillirten Erklärung trotzt, dass sie — wenigstens noch — zu einem grossen Theil auf Willkür zu beruhen scheint. Das ist natürlich im Allgemeinen sicherlich nicht der Fall, allein es ist sehr zweifelhaft, ob wir je mit Sicherheit zu ermitteln im Stande sein werden, was es eigentlich ist, wodurch die ganze ältere buddhistische Chronologie so corrumpirt ist. Dabei kann ich jedoch nicht umhin zu bemerken, dass wir grade in dieser Beziehung dem Hn Wassiljew manche sehr feine Bemerkung verdanken, deren Richtigkeit sich wohl bei dem Versuch, sie anzuwenden, bewähren wird. Am wichtigsten — aber wohl auch am sorgfältigsten zu prüfen — sind in dieser Beziehung seine Ansichten über Nâgârjuna S. 76. 77. Diese, nächst dem Çâkyamuni selbst, unzweifelhaft hervorragendste Persönlichkeit des Buddhismus ist in einem viel höheren Grade mythisch geworden als der Stifter des Buddhismus, wie es denn überhaupt eine | charakteristische Eigen- 616 thümlichkeit dieser Religion ist, dass ihr anfänglich alle Elemente, welche eine Religion in unserm Sinne constituiren, fehlen und erst nach und nach in sie eindringen, — so ist sie z. B. ursprünglich ohne alle Wunder in religiösem Sinn und ohne einen Gott, während sie später dagegen sowohl von Wundern als Göttern ganz überfüllt ist. — Während keine der vielen buddhistischen Schulen, oder Secten — denn beide Begriffe gehen hier mehr oder weniger in einander über — dem Çâkyamuni mehr als ein gewöhnliches Menschenleben zuzuschreiben auch nur versuchten, soll Nâgârjuna nach Einigen sogar 600 Jahre (vgl. auch S. 318) gelebt haben. In dieser grossen Erweiterung der Lebensdauer sieht Herr Wassiljew den Grund aller Widersprüche, welche in der Bestimmung der Lebensepoche des Buddha hervortreten (S. 77), während er sie selbst dadurch erklärt, dass Nâgârjuna nicht mehr als einzelne Persönlichkeit gefasst sei, sondern als Repräsentant der ganzen Mahâyâna-Entwicklung (S. 77 n.), so

dass die ihm gegebne Lebenszeit die Periode dieser Entwicklung von ihrem Anfang bis zu ihrer Vollendung ausdrücke. Leider hat Herr Wassiljew diese Idee nicht im Einzelnen durchgeführt, während deutlich zu erkennen ist, dass erst durch ihre specielle Anwendung auf alle einzelnen Angaben — durch die Probe, so zu sagen — ihre Richtigkeit erwiesen oder wahrscheinlich gemacht werden kann. Was die Zeit des Nâgârjuna selbst betrifft, so ist Hr Wassiljew der Ansicht, dass sie einerseits noch nahe an die des Buddha selbst grenze, andrerseits aber auch schon nahe an die des Âryâsañga, welchen Einige 600, Andre 900 Jahre nach dem Buddha an-617 setzen (S. 35 n.), so dass diese 600 oder 900 | Jahre — wenn man dem Nâgârjuna als historischer Persönlichkeit — wie natürlich nothwendig — ein gewöhnliches Menschenleben zuschreibt fast auf ein Minimum zusammenschwinden, über dessen historische Fixirung sich Hr Wassiljew jedoch nicht genauer ausspricht. Ich wage nicht, auf diese Ansichten hier näher einzugehen oder gar den Anspruch zu erheben, durch Vermuthungen — welche bei dem Mangel an zuverlässigen Daten nur noch sehr schwankend ausfallen würden, — in dieses Dunkel Licht zu bringen, doch kann ich die Überzeugung nicht unterdrücken, dass die Lebenszeit des Nâgârjuna mir durch seine Verbindung mit Milinda — insbesondre in dem Milinda-praçna — höchst wahrscheinlich vollständig fixirt dünkt. Dass Milinda der griechische König Menander sei, habe ich schon im Jahre 1842 in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik S. 876 bemerkt und sowohl Spiegel als Weber haben dieser Identification ihren Beifall geschenkt. Wäre nun Menander eine im Buddhismus selbständig bedeutende Persönlichkeit, wie etwa Kanishka oder gar Açoka, deren Erinnerung im Buddhismus durch eine Menge Verdienste um denselben — insbesondre durch Zusammenrufung von Concilien — gesichert war, so würde ich aus der Verbindung desselben mit Nâgârjuna keine Folgerungen zu ziehen wagen. Denn es liegt in der Natur der ohne Rücksicht auf Chronologie gestalteten Legenden, dass sie berühmte Religionslehrer ohne alle Kritik mit berühmten buddhistischen Königen verbanden. Allein ganz anders ist es mit Menander; er war — selbst wenn er unter den Religionen seiner indischen Unterthanen den Buddhismus bevorzugt haben mochte —

doch sicherlich kein Buddhist und sein Gedächtniss ist | schwerlich selbständig in die buddhistischen Sagen gerathen, 618 oder in ihnen aufbewahrt. Ich bin vielmehr überzeugt, dass diese Bewahrung seines Andenkens im Buddhismus einzig dem Umstand verdankt wird, dass er entweder wirklich in einer Verbindung mit Nâgârjuna stand, oder fälschlich in eine solche mit ihm gesetzt ward. War das Erstere der Fall, so versteht es sich von selbst, dass Nâgârjuna sein Zeitgenosse war, also etwa um 160 Jahr vor Chr. gelebt hat. Ist er aber nur durch Sagen mit ihm in Verbindung gesetzt — was sich durch die hohe Bedeutung des Nâgârjuna einerseits und die grosse Macht des Menander andrerseits hinlänglich erklären würde — so konnte doch auch diese Verbindung — da Menander, wie gesagt, sicherlich nicht selbständig in der Erinnerung der Buddhisten bewahrt wurde — nur bei seinen Lebzeiten oder wenigstens nicht lange nachher erfunden sein; in diesem Fall musste Nâgârjuna ebenfalls entweder ihm gleichzeitig gewesen sein oder nicht lange nach ihm oder — was jedoch unwahrscheinlicher — nicht lange vor ihm gelebt haben. Dadurch würde sein Leben wenigstens in das 2te Jahrhundert vor Chr. fallen. Damit stimmt auch fast ganz genau die tibetische Angabe, welche ihn in runder Zahl 400 Jahr nach des Buddha Tod ansetzt [vgl. Goldstücker Pâṇini]; nehmen wir für diesen das bei den südlichen Buddhisten angesetzte und wohl auch ziemlich richtige Jahr 543 vor Chr. an, so erhalten wir für Nâgârjuna 143 vor Chr., was augenscheinlich mit dem durch jene Folgerungen gewonnenen fast so gut wie identisch ist. Hat diese Fixirung aber einige Wahrscheinlichkeit — und ich glaube, dass viel für sie spricht — so ist die Ansicht des Herrn Wassiljew in ihrem ersten Theil — das nämlich Nâgâr-|juna nicht zu fern von dem Buddha selbst anzusetzen 619 sei — wohl richtig; dass er aber auch dem Âryâsaṅga nahe stehe — zumal wenn dieser — was mir wahrscheinlich scheint — erst 900 Jahr nach dem Buddha gelebt hat — scheint mir kaum annehmbar. Einiges Bedenken gegen die hier vorgetragene Ansicht erregt zwar die innige Verbindung, in welcher Nâgârjuna mit der gewiss viel später — als das 2te Jahrhundert vor Chr. — ins Leben getretenen Mahâyâna-Lehre erscheint; allein wer steht uns dafür, dass diese Verbindung irgend berechtigt war? Ich habe den Nâgârjuna schon an

einem andern Orte für den indischen Faust — Ideal eines grossen Gelehrten und angeblich überaus zaubergewaltigen Nekromanten — erklärt und finde immer mehr Grund, diesen Vergleich festzuhalten; viele Belege dafür werden meine Untersuchungen über die Entstehung und Geschichte der Unterhaltungspoesie beibringen. Sein Andenken musste im Lauf der Zeit in beiden Richtungen immer mächtiger werden; Werke und Wunder wurden in immer grössrer Fülle auf ihn gehäuft, und es wird dadurch schon an und für sich natürlich, dass die Mahâyânalehre, in welcher speculative Wissenschaft und Zaubergewalt auf eine so eigenthümliche Weise Hand in Hand gehen, sich mit ihm in Verbindung setzen, in ihm gewissermassen ihren ältesten Repräsentanten sehen wollte. Unmöglich wäre auch nicht, dass in der That in seinen Schriften mahâyânistische Ideen zuerst hervortraten, die zunächst die Stellung, welche man ihm zu dieser Lehre zuwies, veranlasst hätten.

Höchst beachtenswerth ist auch des Hrn Verfs Auffassung der Gründe, welche den Untergang des Buddhismus in Indien 620 herbeiführten. Ich kann | nicht umhin, eine der hieher gehörigen Stellen zu übersetzen und hier aufzunehmen. Sie findet sich am Ende der 66sten Seite und lautet folgendermassen: „Indien zeigt bezüglich seiner religiösen Richtung eine Eigenthümlichkeit, die sich in dem Mass in keinem andern Theil der Welt findet. Im Westen bestanden zwar ebenfalls theologische Streitigkeiten; allein sie dienten fast nur dazu, den Anhängern einer bestimmten Schule Gelegenheit zu geben, ihre Meinungen zu vertiefen und die nicht mit ihnen übereinstimmenden bekämpfen zu lernen; das Übergewicht einer Religion über die andre, einiger Secten über die andern dagegen hing nichts desto weniger von der Macht der Waffen und von politischem Einfluss ab. In Tibet und in der Mongolei erwerben die Lama's ihre Grade jetzt gleichfalls auf der Arena der Disputation, jedoch nur im Kreise ihrer Glaubensgenossen; doch ist selbst dies ein Überrest des Einflusses indischer Sitten; denn in diesen Ländern hatte die buddhistische Religion keinen wirklichen Nebenbuhler zu bekämpfen. In Indien dagegen war es ganz anders: hier sehen wir nicht, dass Volk und Regierung standhaft bei ihren religiösen Zuneigungen ausharren; als herrschend wird nur diejenige Religion anerkannt, deren höheren

Werth ihre Priester zu beweisen vermochten. Wenn irgend Jemand auftritt und Ideen predigt, die bis dahin völlig unbekannt waren, so verwundert man sich weder darüber, noch verfolgt man sie ohne weiteres Urtheil; man ist im Gegentheil bereit, sie anzuerkennen, wenn der, welcher sie verkündigt, allen Einwürfen zu begegnen und die alten Theorien zu widerlegen vermag; man richtete einen Kampfplatz für die Disputation ein, wählte Richter, und bei dem Streit waren | stets 621 Könige, Grosse und Volk zugegen; man bestimmte im Voraus, was — abgesehen von der königlichen Belohnung — das Resultat des Wettkampfes sein sollte. Wenn nur zwei Personen mit einander disputirten, dann musste der Besiegte sich bisweilen das Leben nehmen — sich in einen Fluss oder von einem Felsen herabstürzen — oder Sclav des Siegers werden, oder zu dessen Glauben übertreten. War die eine Person von hohem Ansehn, z. B. etwa ein königlicher Lehrer und demgemäss Besitzer eines grossen Vermögens, dann wurde häufig sein Hab und Gut dem elenden zerlumpten Menschen gegeben, welcher ihn in der Disputation zum Schweigen zu bringen verstanden hatte. Solche Vortheile mussten natürlich den indischen Ehrgeiz anreizen, sich dieser Richtung zuzuwenden. Am häufigsten sehen wir aber, insbesondre in der Folge, dass diese Art des Kampfes sich nicht auf einzelne Personen beschränkte, ganze Klöster nahmen daran Antheil und konnten, in Folge einer Niederlage, nachdem sie vorher lange bestanden hatten, — plötzlich verschwinden. Augenscheinlich war das Recht der Beredsamkeit und der logischen Beweise in Indien bis zu einem solchen Grade unbestritten, dass Niemand einer Herausforderung zu einem derartigen Wettkampfe auszuweichen wagte. Aus Târanâtha's Erzählung ersehen wir, dass als Âcârya (nämlich Çaṃkarâcârya) erschien, die buddhistischen Klöster in Schrecken geriethen und die Geistlichen auseinanderliefen, nicht aus Furcht vor physischer Macht, sondern vor dem einfachen Menschenwort[1] [Gildem. Anthol. Sscr.]. Sie wagten es nicht, diese Herausforderung zu einem geistigen Wettkampf abzuleh-|nen, während im Westen das Geschick der 622 Völker von der physischen Überlegenheit eines unter den Übrigen Erwählten abhängig war. Die Buddhisten bereiteten

[1] Doch auch noch mehr vor den Folgen desselben, als ihm selbst.

ihren Fall selbst vor, und zwar durch Ursachen, die in ihnen selbst lagen. So ist die allererste That des Concils oder des Saṃgha, welcher in Vaiçâlî versammelt war, um in Folge von Zwistigkeiten eine Entscheidung zu fällen, die Aufstellung des folgereichen Satzes, dass nur dasjenige die wahre Lehre des Buddha sei, was nicht mit der gesunden Vernunft in Widerspruch steht. Dieser gab ihnen das Recht, die Ideen im Verhältniss zu der Entwicklung des logischen und kritischen Denkens umzugestalten, gab die Veranlassung zur Entstehung verschiedner Schulen und entwickelte sogar die anfangs nicht beargwohnten Keime der Mahâyâna-Lehre und des Mysticismus — zugleich aber schuf er auch diesen weiten Spielraum für die Ideen, dieses Übergewicht des philosophischen Geistes über die religiösen Überzeugungen, welche nicht so schnell aus dem Herzen, als jene aus dem Kopf vertilgt werden — und war die Ursache der Niederlage des Buddhismus".

Da für die Entwicklung des Buddhismus auch die, wie mir scheint, theilweis gewiss richtige Ansicht über den dem Stifter desselben gegebnen Beinamen „Buddha" von Bedeutung ist, so erlaube ich mir auch die hierauf sich beziehenden Worte des Herrn Verf. mitzutheilen. S. 96 heisst es: „Der Namen Arhant bezeichnet bei den früheren Buddhisten den höchsten Beruf: ihn trugen die früheren Patriarchen; alle Personen, welche — den Legenden zufolge — von dem Buddha eingeweiht sind, erreichten diesen Beruf und, augenscheinlich, sehr leicht; demgemäss bedeutete er in den älteren Zeiten wohl 623 'Überwinder der Leiden' | ,das Gelübde der Armuth würdig erfüllend'[1], und, da er sich unter den Beinamen des Buddha erhalten hat, so spricht Alles für die Annahme, dass der letztre Titel (Buddha), welcher 'der Weise' bedeutet, ihm erst in der Folge gegeben ward, als die intellectuelle Vollkommenheit im Buddhismus eine Stelle gewann und dass er anfänglich auch bei den Çrâvaka's nicht anders als Arhant genannt ward". Wenn meine in der Note gegebne Deutung von Arhant richtig ist, kann das Letztre natürlich nicht der Fall sein; es würde ihm der Titel Arhant alsdann erst zu einer Zeit gegeben sein,

[1] Ich vermuthe, dass die eigentliche Bedeutung die etymologische ist „verdienend", nämlich „in die Brüderschaft, den Samgha, aufgenommen zu werden".

wo die Arhant's so überaus hoch gestellt wurden und ihnen so übermenschliche Kräfte zugeschrieben wurden, dass dieser Titel auch des Stifters selbst nicht unwürdig scheinen musste. Es bleibt alsdann als ältestes Epitheton wohl nur Çâkyamuni. Man vergleiche übrigens auch S. 12.

Doch ich müsste die Grenzen dieser Blätter weit überschreiten, wenn ich auf alles Einzelne aufmerksam machen wollte, welches in des Hn Verf. Übersicht Beachtung verdient. Ich erlaube mir nur noch auf die vielen, wenn gleich etwas zu aphoristischen Mittheilungen über die buddhistische Litteratur und insbesondre S. 107 ff. über die Abhidharma's zu deuten (wobei man bezüglich der letzteren Burnouf Introduction S. 448 vergleichen möge, wo einige Abweichungen) und schliesslich noch eine Stelle hervorzuheben, in welcher Hr W. seine Ansicht über das Verhältniss der beiden Hauptphasen des Buddhismus im Allgemeinen — das Hînayâna und Mahâyâna — aus-|einandersetzt. Nachdem er viele der mytho- 624 logischen Gestalten des Mahâyâna erwähnt hat, fährt er S. 126 fort: „Bis jetzt war die Mythologie der Hînayâna-Lehre mehr kosmologisch und ganz Indien gemeinsam; Stockwerk über Stockwerk waren da die Himmel übereinandergebaut, in denen, ausser dem Indra und Brahman, die sich im Buddhismus nur sehr wenig zeigen, die Götter wohnten; jetzt verhält sich die Sache durchaus anders. Doch bemerken wir auch hier einen Überrest des Einflusses des ursprünglichen Buddhismus; obgleich er in enger Verbindung mit dem menschlichen Herz stand [1], obgleich das Gebet in Form des Wunsches, als ein die unsichtbare Welt mit uns verbindendes Mittel, zugestanden wird und dadurch von der kalten Stellung befreit, in welcher sich der ursprüngliche Buddhist befand, indem er seine Zuflucht zu einem nicht existirenden Buddha, zu einer Alles zerstörenden Lehre und einem Alles verachtenden Saṃgha (Brüderschaft) nehmen musste, so ist es trotz alle dem doch noch weit hin bis zu den Begriffen, welche wir mit der Vorsehung eines Schöpfers — eines allmächtigen, allwissenden und allerbarmenden Auges — verbinden. Die Bodhisattva's

---

[1] So ist das Original wörtlich zu übersetzen; allein dies scheint auf den neuen Buddhismus gehen zu müssen, und ich möchte daher ändern „Obgleich der neue Buddhismus in enger V. m. d. m. H. steht, obgleich“ etc.

(wesentlich Schöpfungen des Mahâyâna) sind Existenzen zweiter Ordnung; sie kreisen noch im Saṃsâra (der materiellen Welt, gewissermassen) und sind keineswegs höchste Wesen". |

625 „Was thut nun der Buddha? — Auch jetzt ist er weder Schöpfer noch Gebieter der Welt; auch hier ist er derselbe kalte, sich um gar nichts kümmernde Egoist, versunken im Schoss der Vernichtung. Die Lehre von den drei Körpern (des Buddha) überrascht, so zu sagen, nur beim ersten Anblick durch die Ähnlichkeit mit der christlichen Idee von den drei Hypostasen der Gottheit; prüfen wir sie sorgfältiger, so überzeugen wir uns bald, dass sie völlig verschieden sind. Die Lehre vom Nirmâṇakâya (einer magischen Verkörperung) ist identisch mit dem 'Nirvâṇa mit einem Rest' (dem Nirvâṇa, dessen Erlanger noch an Weltlichem Theil nimmt) bei den Hînayânisten. Es ist der Körper, in welchem der Bodhisattva verbleibt, nachdem er in Folge der Erfüllung aller sechs -pâramitâ's den Beruf eines Buddha erworben hat; in ihm 626 unterrichtet er eine kurze Zeit lang | die Welt und trägt die Yâna's vor, und eben dieser ist es, welcher stirbt. — — — Der Begriff des 'Saṃbhogakâya', d. i. des 'Körpers der Seligkeit' ist eher der Lehre der Mystiker und ihrer Vorgänger, der Yogâcârya's zuzuschreiben, welche die Existenz einer Seele anerkannten; dies ist der Körper einer Persönlichkeit, welcher ihr, in Folge der Erfüllung aller drei Bedingungen der Vollkommenheit, zu Theil geworden ist. — Die Lehre von den Zeichen und Merkmalen eines Buddha, welche hier hinzugefügt ist, ist bereits eine Concession an die Çrâvaka's, welche sie eingeführt haben. Doch ist der Buddha als thätiger, selbständiger und ewiger Buddha eigentlich nichts Anderes, als der Dharmakâya oder Svabhâvakâya: ein abstracter, absoluter Körper. Aber worin besteht dieser Körper, wenn nicht in derselben Leerheit, welche im Subject hervortrat und jetzt daraus abstrahirt ist? Was ist dieser Geist Anderes, als die nichts in sich enthaltende, an nichts denkende, um nichts sich bekümmernde Idee? Worin besteht diese Allwissenheit des Buddha, als in dem unmittelbaren Zusammentreffen mit derselben Leerheit, welche sowohl Alles als Nichts ist? Was thut der Buddha der Mahâyânisten, seitdem er seine irdische Lehre vollendet und nur den Körper Dharmakâya und Saṃbhogakâya bewahrt hat? Ist er nun die Stütze und

der Helfer der Gläubigen? kann er für irgend Jemand zugänglich sein? . . Nein! Von dem Augenblick an, wo er die Welt verlassen, hat er alle Rechnung mit ihr abgeschlossen; nichts erweckt ihn aus dem entsetzlichen Schlaf, in welchen ihn der Buddhismus versenkt hat. Anders ist es mit seiner Lehre: diese hat er als Führerin der Menschen hinterlassen; er selbst aber hat nichts mit | ihnen zu thun. Doch — wie sich dies 627 auch verhalten möge — die Lehre des Mahâyâna vernichtet die Persönlichkeit des Buddha nicht in dem Grade, wie dies bei den Hînayânisten der Fall war und, obgleich sie ihn mit dem Sein verschmilzt, ihn auf ewig stumm macht, so ist ihr Buddha bei alle dem dennoch eine Persönlichkeit und es werden nun seine Eigenschaften beschrieben und ihm Kräfte beigelegt. Er hat sogar etwas nach Art der Skandha, oder, was ganz dasselbe, einen Körper. — Ausserdem hatten die Çrâvaka's zwar auch bereits mehrere Buddha's bei sich eingeführt; sie stellten sie aber in einer successiven Ordnung, einen hinter dem andern, auf; ferner haben wir bereits oben gesagt, dass sie zwar auch die Möglichkeit zuliessen, das Nirvâṇa zu erlangen, aber nicht jeden, welcher es erlangte, mit dem Namen Buddha bezeichneten — jetzt ist es durchaus anders. Die Zahl von tausend Buddha's im gegenwärtigen Kalpa schien noch eine sehr geringe: so viel Kalpa's, als vorher verlaufen sind, eben so viele werden auch nachfolgen und die Reihe der Buddha's ist endlos. Ganz ebenso ist auch die Zahl der Welten, welche gleichzeitig mit der unsrigen existiren, unendlich und jede von ihnen hat ihre Buddha's sammt ihren Bodhisattva's. Eben dieselbe, — um mich so auszudrücken — materielle Multiplication der Ideen, Personen und Worte bildet auch den Charakter der Vaipulya-Sûtra's, wie die mahâyânistischen Bücher in Rücksicht auf ihre litterarische Gestaltung genannt werden. Sie sind nicht bloss voll von Erweiterung und Vervielfältigung von Legenden, deren Keim wir auch bei den Çrâvaka's finden, sondern sie zeichnen sich auch durch Anhäufung in den Worten aus . . . .
Ganz ebenso sind | die Mahâyânisten nicht in der geringsten 628 Verlegenheit um Namen für die Welten der Buddha's und Bodhisattva's; in jedem bedeutenden Buch begegnet man beständig neuen Namen. Und wie sonderbar! zu derselben Zeit, wo die Buddhisten ihr Prototyp, den Buddha Çâkyamuni,

vollständig begraben haben, ihn nicht anzurufen wagen, beten sie zu den Buddha's andrer Welten, die sicherlich erst eine spätere Entwicklung der Mahâyâna-Lehre sind. Jetzt spielen im Buddhismus die grösste Rolle Amitâbha, Vairocana, Akshobhya und Andre. Beweist dies aber nicht ein allgemeines Bestreben der Menschheit überhaupt nach denjenigen Begriffen, welche wir mit der Gottheit verbinden?"

Unter den drei Beilagen ist für jetzt die wichtigste die zweite: Die Darstellung der Spaltung des Buddhismus in die achtzehn alten Schulen (S. 222—257), aus dem Sanskrit des Vasumitra ins Tibetische und Chinesische übersetzt, und aus dem erstern, jedoch mit Benutzung der chinesischen Übersetzungen und Ergänzungen und mit sonstigen Mittheilungen, ins Russische von Hn Wassiljew. So kurz auch die Geschichte und die Differenzen der buddhistischen Schulen hier behandelt sind, und so wenig das kleine Werkchen zu einem tieferen Verständniss seines Gegenstandes ausreicht, so erhalten wir doch damit eine, im Wesentlichen sicher zuverlässige Grundlage für Untersuchungen über die älteren buddhistischen Schulen, die sich, sobald grössre Fülle des Materials zugänglich ist, daran anreihen mögen; es ist für einen neuen Wissenszweig stets ein Gewinn, ein einigermassen zuverlässiges Schema als Grundlage zu erhalten.

Die interessanteste der drei Beilagen dagegen ist die dritte: 629 die Auseinandersetzung der philosophischen | Systeme des Buddhismus in einem Auszuge aus einem sehr umfangreichen tibetischen Werk. Leider sind diese Auszüge viel zu kurz und können fast nur dazu dienen, die höchste Begierde nach umfassenderen Mittheilungen aus dem tibetischen Werke zu erregen. Es wird uns damit ein Schatz indischer Philosophie erschlossen, der sicher mehr werth ist, als Alles zusammen, was bis jetzt aus dem buddhistischen Litteratur-Kreis veröffentlicht ist. Es fehlt zwar auch hier nicht an den bodenlosen und ungeheuerlichsten Thorheiten, wie sie der Buddhismus — der menschlichen Schwäche seinen Tribut zahlend — nun einmal trotz seiner tiefsinnigen Richtung nicht umhin konnte zu entwickeln, aber zugleich zeigt sich eine Tiefe der Speculation, Schärfe und Feinheit der Reflexion, wie sie nur von einem gleich tiefsinnigen Volk wahrhaft gewürdigt werden können. Aus den leider oft schon bis zur Unverständlichkeit

verkürzten Mittheilungen bei Hrn Wassiljew einen Auszug zu machen, ist so gut wie rein unmöglich; im Gegentheil glaube ich im Sinn aller wissenschaftlich Denkenden zu handeln, wenn ich den Wunsch ausspreche, dass Hr Wassiljew oder wem sonst das tibetische Werk zugänglich ist, das Bedeutendste desselben vollständig und verständlich — ohne alle Scheu vor der etwa nothwendigen Weitläuftigkeit — veröffentlichen möge, wie ich denn überzeugt bin, dass wenigstens in Deutschland eine solche Arbeit ihr Publicum, wenn auch kein grosses, finden werde. Um dem Leser jedoch wenigstens etwas aus den Mittheilungen des Hrn Verfs auf diesem Gebiet vorzulegen, erlaube ich mir, insbesondre ihrer Kürze und Verständlichkeit wegen, die Stelle über die Monaden zu übersetzen. Sie findet sich S. 279 und lautet: „Die Çrâvaka's (darunter sind | die ältesten Buddhisten zu verstehen) nahmen überhaupt 630 Monaden an, welche keine Theile haben; nach der Meinung des Lehrers Saṃgharakshita bleiben diese Monaden nicht eine an der andern kleben, sondern einen Zwischenraum zwischen sich lassend, umringen sie einander wechselseitig, um einen Körper zu bilden, — nach den Worten des Tsunpa: 'wenn gleich auch nicht unmöglich ist, dass zwischen ihnen kein Zwischenraum wäre, so muss man doch eher annehmen, dass sie sich einander nicht berühren'; — andre Lehrer sagten, dass weder eine Berührung, noch ein Zwischenraum Statt findet, sondern, dass sich die Monaden, indem sie einen Körper bilden, in einer Aneinandergrenzung befinden. Ausserdem schliesst der Autor aus den erhaltenen Berichten über den Streit der Sautrântika's mit den Yogâcârya's (zwei späteren Schulen des Buddhismus), dass (wenigstens einige) diesem Gedanken folgende Sautrântika's die Monade als aus Theilen bestehend annahmen; aber auf jeden Fall sagen Alle, dass die Monade etwas Untheilbares (nicht in Stücke Zerbrechbares) ist und dass sie, wenn man sie zertheilt, vernichtet wird. Nach den Worten des Abhidharmasamuçcaya müssen die Monaden selbst — wenn gleich aus der Vereinigung derselben ein Körper oder ein Rûpa gebildet wird — dennoch als etwas Unkörperliches gedacht werden; dies ist die alleräusserste Theilung, die man sich vorstellen kann. — Die Monade ist der 2401ste Theil der Spitze eines Haars, oder der siebente Theil eines Atoms. — Überhaupt nehmen alle buddhistischen

Systeme gleichmässig an, dass es keine kleinere Form als diese gibt und dass sie weder gespalten noch getheilt werden kann; sie weichen von einander nur darin ab: ob eine Mo-631 nade aus Theilen besteht, | oder nicht — und wenn dabei auch (im ersten Fall) gesagt wird, dass die Monade aus acht Elementen gebildet sei, d. h. acht Seiten habe, so sagt doch Niemand, dass sie eine Verkettung (Verbindung) sei; denn sie hat keine andern Monaden, welche sie hätten zusammensetzen können; ja sogar der Begriff der Monade als etwas Reales würde eine Meinung der Tîrthika's (der ketzerischen Philosophen) sein". In dem letzten Satz liegt schon ein Übergang zu der Stellung, welche die Monaden in derjenigen buddhistischen Entwicklung einnahmen, welche die Existenz von irgend etwas Äusserem leugnet, alles Äussere nur als etwas Scheinbares, Conventionelles betrachtet, welches nur vom Gedanken geschaffen, dessen äusserlicher Reflex ist, wie etwa der Reflex des Mondes im Wasser. Von dieser Entwicklung, deren Bekenner die Yogâcârya's sind (auch Idealisten genannt) heisst es S. 289: „Idealisten nennt man sie deshalb, weil sie behaupten, dass alle drei Welten in Wahrheit nur im Gedanken (d. i. in der Idee) existiren, dass der Körper und der, welcher damit begabt ist, nur eine Idee des Geniessenden sind". S. 309 heisst es: Im Laṅkâvatâra wird gesagt „was Äusseres scheint, existirt ganz und gar nicht; nur die Seele manifestirt sich in verschiednen Formen". Auf dem Satz, dass alles Äussere nur Product des Gedankens sei, beruht auch ihre Theorie von den Wundern. „Deswegen (heisst es S. 308) bringen diejenigen, welche die in der Beschaulichkeit (Contemplation) liegende Macht erlangen, Alles was sie irgend Lust haben (aus sich (ihrem Gedanken)) hervor: Wasser, Erde u. s. w." Interessanter sind die ziemlich zahlreich mitgetheilten Auszüge aus den Untersuchungen der Buddhisten über den Process der 632 Erkenntniss, das | Verhältniss des Erkanntwerdenden zu dem Erkennenden; doch bedürfte das Verständniss derselben mancher Zusätze, die zu vielen Raum einnehmen würden. Ich muss daher den, welcher für indische Philosophen ein Interesse hegt, auf das Werk selbst, insbesondre S. 275. 280. 282. 309 ff. verweisen. Auch auf die Auffassung der drei Zeiten (S. 331) durch die Schule der Prasaṅga's erlaube ich mir die Aufmerksamkeit des Lesers zu lenken. — Beiläufig mache ich auch

auf die Erwähnung des Gebrauchs des Sanskrits, Prâkrits, Apabhraṁça und der Paiçâcî in buddhistischen Schriften aufmerksam (S. 264 u. 267 ff.), obgleich ich gestehe, dass mir insbesondre die letzteren Mittheilungen sehr apokryph und nur Folge der indischen Systematisirsucht zu sein scheinen.

Die in Übersetzung hervorgehobenen Mittheilungen mögen zugleich als Probe der Darstellung des Hrn Verf. dienen. Sie weicht in vielen Beziehungen von den Forderungen ab, welche wir an eine wissenschaftliche Darstellung machen; doch ersetzt sie auch Manches, was wir vermissen, durch eine gewisse Lebendigkeit und andre Eigenschaften, die unser wissenschaftlicher Stil gewöhnlich zu entbehren pflegt. Eins jedoch scheint uns ein Mangel, von welchem wir wohl wünschen möchten, dass er in den nachfolgenden Arbeiten des Herrn Verf. auf diesem Gebiet minder hervortrete, nämlich der Mangel eines direct bestimmten umschweiflosen Losgehens auf das beabsichtigte Ziel.

Und so scheiden wir denn mit unserm aufrichtigsten Danke von diesem Werk, welchem wir gern bekennen, für mannichfache Belehrung und Anregung verpflichtet zu sein.

XVII.

Paris. Imprimerie impériale. Études sur la grammaire védique. Prâtiçâkhya du Rig-Véda (Première lecture ou chapitres I à VI). Par M. **Ad. Regnier**, Membre de l'Institut. Extrait no 4 de l'Année 1856 du Journal asiatique. 1857. 2 Bl. 315 S. in Octav. — (Deuxième lecture ou chapitres VII à XII). Extrait no 12 de l'Année 1857 du Journal asiatique. 1858. 2 Bl. 145 S. — (Troisième lecture ou chapitres XIII à XVIII). Extrait no 5 de l'Année 1858 du Journal asiatique 1859. 2 Bl. 299 S.

Götting. gel. Anzeigen. 1859, St. 102—104, S. 1009.

Mit dem Schlusse des vorigen Jahres hat Hr Regnier diese höchst verdienstvolle Arbeit, deren Anfang im Jahre 1856 erschienen ist, vollendet. Sie bildet eine Zierde der drei Jahr-

gänge von 1856—1858 des Journal asiatique und ist zugleich in einem besondern Abdruck publicirt, welcher uns bei unsrer Anzeige vorliegt.

Das Prâtiçâkhya des Ṛg-Veda ist unter den bis jetzt 1010 bekannten Prâtiçâkhya's, welche zu ver-|schiedenen Theilen der Veden gehören und über die ich im Allgemeinen bei Anzeige von Weber's Bearbeitung des Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya gesprochen habe (in diesen Anzeigen 1858 St. 161 ff. S. 1601 ff. [[o. S. 150]]), das wichtigste, theils weil es am sorgfältigsten und umfassendsten ausgearbeitet ist und die eigentliche Aufgabe dieser grammatischen Schriften am treusten, strengsten und vollkommensten erfüllt, theils weil es von einem im Ganzen vortrefflichen Commentar begleitet ist, durch dessen Hülfe uns sein — sonst schwer verständlicher, vielleicht kaum erklärbarer — Inhalt mit überaus wenigen Ausnahmen vollständig aufgehellt wird. Dadurch, dass dieses — für die Vedensprache, das Sanskrit überhaupt, ja für die tiefere Erkenntniss der Sprache im Allgemeinen — insbesondre von ihrer phonetischen Seite — so überaus bedeutende — Werk in der vorliegenden Ausgabe auf eine höchst anerkennenswerthe treffliche Weise verarbeitet ist, hat sich Herr Regnier um diese Zweige des Wissens kein geringes Verdienst erworben, für welches ihm nicht bloss die Indianisten dankbar sein werden.

Die Aufgabe dieser Prâtiçâkhya's ist die Art und Weise zu fixiren, wie die Vedenschriften, zu denen sie gehören, vorgetragen werden sollen. Diese wird einerseits mit der minutiösesten Sorgfalt vollzogen, wie sie schon an und für sich für so hochheilige Schriften geziemend scheinen musste, aber noch dadurch gesteigert ward, dass nach indischer Überzeugung nur vom ganz richtigen Vortrag der vedischen Stellen die Erlangung der dadurch erstrebten Früchte oder Segnungen erwartet werden durfte; andrerseits zugleich mit der den Indern eigenen ab ovo beginnenden Gründlichkeit. Letztre insbesondre — 1011 theilweise vielleicht | auch erstre — scheint bewirkt zu haben, dass in die älteren Redactionen dieser Schriften Manches, selbst Vieles, Eingang fand, was nicht streng zur eigentlichen Aufgabe gehörte; wie dies insbesondre durch Vergleichung des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya mit den übrigen wahrscheinlich wird. In der uns vorliegenden Redaction findet sich aber fast keine Spur mehr von solchen Auswüchsen, während statt dessen das

eigentliche Problem in viel grössrem Umfang behandelt ist. Wir können daraus folgern, dass die Redaction, in welcher es uns vorliegt, in verhältnissmässig später Zeit abgeschlossen ist, jedoch keinesweges: weder dass auch sein Anfang jünger sei, als der Anfang der übrigen Prâtiçâkhya's, noch dass diese früher abgeschlossen seien, sondern einzig, dass man sich häufiger, eindringlicher und sorgfältiger mit diesem Prâtiçâkhya beschäftigt habe (was ja auch um so natürlicher, da es zu dem allerwichtigsten Theil der Veden, dem Fundamente aller übrigen, dem Ṛgveda, gehörte), während die übrigen Prâtiçâkhya's zu keiner harmonisch verarbeiteten abschliessenden Redaction gelangt sind.

Im Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya wird — insofern mit dem Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya übereinstimmend — auf drei Arten des Vortrags Rücksicht genommen, nämlich zunächst auf die in Schrift auf uns gelangten beiden, den Pada-Vortrag, Pada-pâṭha, und den Saṃhitâ-Vortrag, Saṃhitâ-pâṭha, und ferner auf den uns bislang nur durch Regeln und einzelne Beispiele, aber nicht durch eine durchgeführte schriftliche Repräsentation bekannten Krama-Vortrag, Krama-pâṭha. Das grammatische Verständniss der Veden, insofern es auf der Formationslehre beruht, wird dabei vollständig vorausgesetzt und zwar in der uns vorliegenden Redac-|tion des Ṛg-Veda-Prâti- 1012 çâkhya fast ausnahmslos in der Grundlage, welche ihm in dem uns bekannten Pada-pâṭha gegeben ist. Denn hier erscheinen alle einfachen Wörter in ihrer unbedingten — im indischen und — abgesehen vom Visarga statt eines auslautenden *s* oder *r* und einigen Kleinigkeiten — auch in unserm Sinn — grammatischen Gestalt; die Composita werden wenigstens in zwei Glieder getrennt und die einzelnen Wörter — ausser bezüglich des Accentes, jedoch hier nicht ganz consequent — als für sich bestehende von ihrer Umgebung nicht beeinflusste geschrieben, bezüglich vorgetragen. Eine Ausnahme davon besteht nur darin, dass hinter einigen Wörtern, deren phonetische Umwandlung einst unter die Anomalien gestellt war, durch ein hinter sie gestelltes *iti* (welches so! sic! bedeutet) auf ihre Besonderheit aufmerksam gemacht wird. Dieses steht mit ihnen in demselben phonetischen Zusammenhang, wie sonst ein Wort im Satz mit dem ihm vorhergehenden, weshalb die bei solchen Verbindungen eintretenden phonetischen und

Accentregeln mitgetheilt werden; alles übrige den Pada-pâṭha Betreffende wird als aus der Formationslehre bekannt — also — abgesehen von der Syntax — die vollständige Grammatik — vorausgesetzt.

Dieser Pada-pâṭha bildet die Grundlage des grössten und wesentlichsten Theiles unsres Prâtiçâkhya, der Lehre vom Saṃhitâ-Vortrag, wie dies im ersten Distichon des 2ten Kapitels ausdrücklich gesagt wird.

Wer die Veden genauer kennt, dem hat sich sicherlich die entschiedne Überzeugung aufgedrängt, dass im Allgemeinen der Vortrag der Veden nach lautlichen Gesetzen, wie sie in, der Verschlingung der Wörter zu Sätzen oder Versen eintreten 1013 älter | war, als der nach der Auflösung in unbedingte Worteinheiten, mit andern Worten der Saṃhitâpâṭha im Allgemeinen älter als der Padapâṭha. Ich sage: im Allgemeinen; denn ebenso gewiss ist, dass nicht diejenigen phonetischen Gesetze für ihn galten, welche in dem jetzigen Saṃhitâpâṭha vorgeschrieben sind, sondern eine grosse Anzahl derselben erst nach Analogie der späteren für das Sanskrit als Cultur- oder gar Gelehrten-Sprache geltend gewordenen Verschlingungen auf eine ganz ungehörige Weise auf die Veden übertragen ist. Es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass in den wirklich alten, zu der Zeit als die Vedensprache eine Volkssprache war, gedichteten Liedern die Wörter im Allgemeinen weit entfernt waren, in einem, vom phonetischen Standpunkt aus so untergeordneten Verhältniss zu der Satz- oder Verseinheit zu stehen, wie im jetzigen, wesentlich nach Analogie des späteren Sanskrit gestalteten Saṃhitâpâṭha, sondern vielmehr eine viel selbständigere unabhängigere Stellung behaupteten. In dieser Beziehung näherte sich also der alte oder ursprüngliche Vortrag mehr dem Padapâṭha. Dagegen ist es ebenso wenig zu bezweifeln, dass alle, oder wenigstens der grösste Theil der vedischen Eigenthümlichkeiten in Bezug auf ungrammatische Dehnung, Verkürzung und Ähnliches, welche im heutigen Saṃhitâpâṭha erscheinen, so wie auch mehrere seiner phonetischen Verschlingungen schon der ältesten Conception angehörten.

Es stellen sich demnach in Bezug auf den Padapâṭha und Saṃhitâpâṭha, wie sie im vorliegenden Prâtiçâkhya theils vorausgesetzt, theils gelehrt werden, zwei Thätigkeiten heraus, auf denen sie beruhen und deren Resultat sie sind; erstens die

vollständige Zurückführung der Gestalt, in wel-|cher die Wörter 1014 im zusammenhängenden Vortrag erschienen, auf ihre unbedingte Form; zweitens die Durchführung der geltend gewordenen phonetischen Gesetze im zusammenhängenden Vortrag. Bei jener Thätigkeit war augenscheinlich eine vollständig oder fast vollständig entwickelte grammatische Kenntniss des Sanskrits maassgebend; bei dieser fast ganz dasselbe Saṃhitâ-System, fast völlig dieselben Verschlingungsregeln, welche uns in dem sogenannten klassischen Sanskrit entgegentreten.

Beide Momente sprechen mit unzweifelhafter Gewissheit dafür, dass die Prâtiçâkhya's das Ergebniss einer verhältnissmässig ziemlich späten Zeit sein müssen, einer Zeit, in welcher der eigentliche Vortrag der Veden im wichtigsten Theil schon vergessen war, die bedeutendste Partie der Sanskrit-Grammatik schon wissenschaftlich fixirt, die zu einem grossen Theil sicherlich rein conventionellen, völlig unnatürlichen, auf keinen Fall naturgemässen Saṃdhi-Gesetze für die Producte des damaligen Sanskrit durchweg geltend geworden waren. Chronologisch lässt sich diese Zeit zwar noch nicht bestimmen; das aber kann man wohl schon mit Bestimmtheit behaupten, dass die Zeit, in welcher die uns bekannten Prâtiçâkhya's abgefasst sind, nicht die der Anfänge der Grammatik ist, dass sie vielmehr auf einer sehr entwickelten Grammatik beruhen, und hätte man nur zwischen Anfang und Ende zu wählen, unendlich eher den Eindruck einer Spitze als einer Basis der Grammatik machen; noch viel weniger können sie demgemäss — denn eine entwickelte Grammatik ohne Schrift wird uns wohl Niemand einzureden versuchen — einer Zeit angehören, in welcher Schrift etwas Ungewöhnliches gewesen wäre, und wenn sich in den Prâtiçâkhya's gar keine Rücksicht auf sie fin-|det, 1015 so erklärt sich das hinlänglich aus ihrer Aufgabe, welche nur den richtigen Vortrag, nicht aber die richtige Schreibweise zum Gegenstand hat. Dass letztre als Ergebniss von jenem, so weit sie ihn zu reflectiren vermag, gewissermassen mit gelehrt ist, ist ein Accessorium, welches für uns überaus bedeutsam ist, den Prâtiçâkhya-Verfassern aber, die wohl nur den ritualen aus dem Gedächtniss Statt findenden Gebrauch der Veden im Auge hatten, in der That vielleicht vollständig gleichgültig war.

Das Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya — die Lehre vom richtigen

Vortrag des Ṛg-Veda — zerfällt in 3 Adhyâya, Abschnitte, (eig. Lesungen), deren jeder in 6 Paṭala, Kapitel, getheilt ist. Darin lassen sich vier Hauptheile unterscheiden.

Den ersten bilden die in der Wortverbindung eintretenden Abweichungen der Wörter von ihrer unbedingten Form. Diese begreifen im Wesentlichen die Constitution des Saṃhitâpâṭha, doch enthalten sie zugleich das wenige, was von diesem Gesichtspunkt aus für den Padapâṭha gelehrt werden musste und die Regeln über den Kramapâṭha. Nachdem auf diese Art dreierlei Weisen, in welchen der Ṛg-Veda vorgetragen werden soll, constituirt sind, folgt in dem zweiten Haupttheil die Lehre von den bei der Aussprache derselben zu befolgenden Regeln, oder fast eher von den dabei zu vermeidenden Fehlern. Dann im dritten Theil Vorschriften über die Art wie der Unterricht im Lesen des Veda vom Lehrer zu geben und vom Schüler zu empfangen ist. Der vierte Theil lehrt die Metra kennen, somit auch die metrische Recitation. Wer alles hier Mitgetheilte erlernt hat, recitirt den Ṛg-Veda in allen seinen drei 1016 Vortragsweisen richtig. Was mehr als diese vier | Theile gegeben scheint, dient nur zum — im indischen Sinn — gründlichen Verständniss derselben, wobei jedoch vielleicht Einiges in der letzten, auf uns gekommenen Redaction stehen geblieben sein mag, was für frühere — in denen noch Andres behandelt sein mochte — von Bedeutung war, Einiges dagegen hinzugesetzt, weil es sich an Verwandtes zu schliessen schien, wie dies ja in den Sanskritschriften so überaus häufig der Fall ist; denn die Abschreiber der Handschriften waren hier grösstentheils Gelehrte, hatten vor Texten an und für sich wenig Respect, und scheuten sich deshalb nicht, Zusätze hinzuzufügen, sobald sie ihnen Verbesserungen oder Erläuterungen zu enthalten oder sonst angemessen oder auch nur dienlich schienen.

Doch müssen wir uns erlauben, die Vertheilung des Stoffes in dem vorliegenden Prâtiçâkhya etwas genauer zu betrachten. Das erste Kapitel handelt von den Buchstaben, da ohne deren Kenntniss die Saṃhitâ-Vorschriften nicht zu verstehen sind. Das 2te und die folgenden Kapitel bis zu dem 11ten enthalten die Saṃhitâ-Vorschriften und zwar Kapitel 2 die die Vokale betreffenden, Kapitel 3 die bezüglich des Accents, Kapitel 4 bis 6 die, welche die Consonanten betreffen, Kapitel 7—9 die unregelmässigen Dehnungen, Kapitel 10 und 11 die Krama-

Vorschriften. Diese 11 Kapitel liefern also gewissermassen die Texte für drei Arten des Vortrags des Ṛg-Veda, den ersten Theil der Aufgabe.

Die drei folgenden Kapitel 12—14 betreffend, so behandeln 13 und 14 die Lehre von der richtigen Aussprache, und dazu leiten im 12ten Kapitel die 4 Anfangs-Disticha über, in denen die Rede ist von den Auslauten, Anlauten und Gruppen; denn deren Kenntniss wird als eine der | Grundlagen einer 1017 richtigen Aussprache angesehen sein. Allein die 5 übrigen Disticha sind entschieden in der vorliegenden Redaction unsres Prâtiçâkhya ein hors d'oeuvre; zwei derselben — das 8te und 9te — sind jedoch wohl unzweifelhaft ein später Zusatz, wie theils daraus hervorgeht, dass sie von dem Scholiasten nicht commentirt sind, theils daraus, dass das 8te eine Definition der vier Redetheile gibt, die aber schon in 5 und 6 — obgleich leicht abweichend — vorliegt. So bleiben nur noch drei Disticha, von denen das 5te und 6te die indische Eintheilung des Wortschatzes in vier Redetheile enthalten, das 7te eine ganz aus der Aufgabe des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya herausfallende, dem Gebiet der eigentlichen Grammatik angehörige, Regel über die Accentuation der Upasarga (Präfixe und Präpositionen). Alle drei Disticha sind für unser Prâtiçâkhya in seiner vorliegenden Redaction unnütz; doch halte ich sie nicht, wie 8 und 9 für einen späteren Zusatz, sondern für einen Überrest einer älteren Redaction. Dafür spricht mir die Vergleichung mit dem Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya. Während das Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya so weit gesichtet ist, dass Alles fehlt, was der eigentlichen Grammatik angehört, und nur zurückgeblieben ist, was unter den Begriff des Vedenvortrags fällt, ist dies im Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya noch keinesweges der Fall, und war es, wie ich vermuthen möchte, auch schwerlich in den älteren Redactionen des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya. So finden sich z. B. im Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya die Regeln über Einbusse des Accents durch Einfluss bestimmter Wörter oder der Stellung im Satz, speciell z. B. wo ein Upasarga (Präfix), ein Âkhyâta (Verbum), ein Nâman (Nomen) ihren Accent verlieren, oder ein | Verbum ihn durch Einfluss eines Nipâta (Partikel) be- 1018 wahrt. Um diese Regeln zu verstehen, muss man augenscheinlich diese — die vier indischen Redetheile — kennen und ihre Aufzählung und Definition konnte nicht entbehrt werden.

Genau genommen, kann man sogar vielleicht behaupten, dass diese Umwandlungen — der Accente — eben so sehr zu den des unbedingten — um mich so auszudrücken — Textes in den satzlichen Saṃhitâ-Pâṭha gehören, als die durch die Satzverbindung herbeigeführten phonetischen. Allein das Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya — und daran erkennt man deutlich, dass bei der Redaction desselben, welche uns bewahrt ist, ein, um mich so auszudrücken, fix und fertiger Pada-pâṭha zu Grunde lag, während im Vâjasaneyi sich noch eine Menge Regeln für die Constitution desselben finden, z. B. noch IV, 26—32 — erwähnt sie nicht; denn sie sind in dem Pada-pâṭha, welchem es folgt, vollzogen und zwar in Folge eben derselben allgemeinen Grammatik, nach welcher die grammatische Form der Wörter in ihm fixirt ist, sie werden danach als bekannt vorausgesetzt, und bedürfen, da sie im Saṃhitâpâṭha unverändert bleiben, keiner weiteren Hervorhebung. Aber wie gesagt, ich glaube, dass die grosse principielle Differenz zwischen dem Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya und dem Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya, welche in der uns erhaltenen Redaction besteht, nicht auch in der älteren Statt fand; dies ergibt sich noch aus vielen Beziehungen, in denen sie zu einander stehen; ich glaube nicht, dass in den älteren Redactionen des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya alle Spuren der Thätigkeit, durch welche der Pada-Text constituirt war, so sehr verwischt waren, wie das in der vorliegenden der Fall ist; denn dass es keine geringe Arbeit war, vermittelst der 1019 In-|dividualisirung und Loslösung der Wörter aus ihrem überlieferten satzlichen Vortrag ihre unbedingte grammatische Gestalt, ja selbst die Trennung der Composita zu gewinnen, lässt sich schon an und für sich ohne Weiteres annehmen und wird durch die mancherlei Regeln bestätigt, die sich im Vâjasaneyi-Prâtiç. darauf beziehen — z. B. grade die eben erwähnten IV, 26, wo angegeben wird, wann hinter dem im satzlichen Vortrag *viçvâ* lautenden Wort im Pada-pâṭha ein Visarga zu setzen ist etc. — Diese Thätigkeit war aber vor der Schlussredaction des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya vollendet; dem Verfertiger derselben lag der Pada-pâṭha in derselben Gestalt vor, in welcher er auf uns gekommen ist, und setzte ihn dadurch in den Stand, bei der Aufstellung seiner Regeln so consequent verfahren zu können, für den Pada-pâṭha nur die Abweichungen von der unbedingten Gestalt angeben zu müssen,

für den Saṃhitâ-pâṭha die vom Pada-pâṭha. War dies aber in den früheren Redactionen nicht der Fall, waren sie in dieser Beziehung dem Vâjasaneyi-Prâtiç. ähnlich, so konnte auch in ihnen die Erwähnung und Definition der vier Redetheile nicht fehlen. Dass sie auch der letzte Redacteur beibehielt, obgleich seine Redaction sie nicht mehr nothwendig erforderte, erklärt sich wohl aus der Scheu, eine so wichtige grammatische Eintheilung in einem doch immer grammatischen Werk auszumerzen, eine Scheu, die um so mehr berechtigt war, da die lernbegierigen Inder es — in den Scholien — stets dankbar anerkennen, wenn ihnen ein Autor mehr bietet, als das Bereich seiner Aufgabe erforderte.

Der Theil über die richtige Aussprache der Laute und die dabei zu vermeidenden Fehler ist | einer der interessante- 1020 sten und wichtigsten in diesem Prâtiçâkhya. Er zeigt uns einerseits, welche Einwirkungen von Seiten der Volkssprachen auf die richtige Aussprache der Veden sich schon geltend gemacht hatten, worüber ich auf des Herrn Herausgebers Bemerkungen in der Einleitung zum 14ten Kapitel verweise. Auch diese sprechen für den verhältnissmässig späten Abschluss dieses Prâtiçâkhya, ja ich möchte sogar einen Beweis dafür in dem Kunstausdruck *barbaratâ* XIV, 8 finden; denn, bei dem immer entschiedner hervortretenden Einfluss der griechisch-indischen Reiche auf die Entwicklung der indischen Cultur, bin ich sehr geneigt sskrit. *barbara* und *barbaratâ* als Bezeichnung von „Barbar" und „barbarischem Wesen" für Entlehnungen von βάρβαρος und βαρβαρότης zu nehmen, die sich nur zufällig an das echt sanskritische *varvara* „krausgelockt" anschlossen.

Andrerseits werden uns hier mehrere Regeln gegeben, welche wohl unzweifelhaft in der Schreibweise des Ṛg-Veda befolgt werden müssen, so z. B. XIV, 10 (vgl. Vâjas.-Pr. III, 12 u. GGA. 1858 S. 1626 [[o. S. 167]]), XIV, 11 wonach शुनश्शेप zu schreiben ist (nicht शुनःशेप wie M. Müller I, 24, 13 noch in seiner neuen Ausgabe hat) und mehrfach Anunâsika statt Anusvâra, wie z. B. ṚV. VII, 16, 8 ताँस्त्रायस्व, wo M. Müller तांस्त्रा° hat.

Endlich tragen die falschen Aussprachen dazu bei, einzelne anomale Erscheinungen im Sanskrit zu erklären; so bildet z. B. die XIV, 14 erwähnte falsche Aussprache *vayyaçva* statt *vaiyaçva* die Brücke zur Erklärung der anomalen Vṛddhi's in

dâtyauha etc. statt *daityauha* etc. (Vollst. Grammat. S. 219, Z. 1, Pâṇ. VII, 3, 1).

Der dritte Theil — den Unterricht betreffend — ist im 15ten Kapitel abgeschlossen. |

1021 Der vierte Theil endlich umfasst die drei letzten Kapitel 16—18 und behandelt die Metrik. Diese ist zum Abschluss der Lehre vom Vortrag des Ṛg-Veda entschieden nothwendig; da jedoch die übrigen Prâtiçâkhya's keine Spur derselben enthalten, so ist es mehr als wahrscheinlich, dass sie in früheren Redactionen ebenfalls fehlte und erst aufgenommen ward, als sich ein vollständigeres Bewusstsein der Aufgabe des Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya geltend gemacht hatte; vorher war sie besondern metrischen Werken überlassen, wohl ursprünglich einem Werke, aus welchem das Chandas u. aa. hervorgegangen sind.

Die Hülfsmittel, welche Hrn Regnier bei seiner Bearbeitung dieses Prâtiçâkhya's zu Gebote standen, habe ich bei Anzeige der M. Müller'schen Ausgabe des Ṛg-Veda und dessen Bearbeitung unsres Prâtiçâkhya's in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XI, S. 344 erwähnt; Einzelnes ist seit der Zeit hinzugekommen, was von Hrn Regnier an den betreffenden Stellen bemerkt ist. Die Bearbeitung selbst, deren Anfang, wie dort ausgesprochen, schon so anerkennenswerth war, ist sich in ihren Vorzügen nicht allein gleich geblieben, sondern hat — wie sich dies bei einem so eifrigen, gründlichen und urtheilsfähigen Gelehrten vornweg erwarten liess — im Fortgang an Sicherheit, Werth und Bedeutung immer mehr zugenommen, so dass wir dieses Werk unbedenklich als eine ausgezeichnete Bereicherung der Sanskrit-Litteratur betrachten dürfen. Es versteht sich von selbst, dass wir damit nicht sagen wollen, dass Hr Regnier in Allem das Richtige getroffen habe; allein einzelne Mängel der Erklärung benehmen einem Werke dieser Art nichts Wesentliches

1022 an seinem Werth. So | leicht haben es uns die indischen Schriftsteller, insbesondre die grammatischen nicht gemacht, dass wir behaupten dürften, mit dem ersten Anlauf sogleich das letzte Ziel erreichen zu können. Es bleiben in Hrn Regniers Bearbeitung noch manche Stellen zurück, bei denen man — gewiss auch der Hr Bearbeiter selbst — schon jetzt richtigere Erklärungen geben könnte, andre über deren Deutung man bedenklich sein, oder mit dem Erklärer rechten

könnte. Doch das zu verbessern oder genauer zu erörtern, wird sich fortan die Gelegenheit bei zusammenhängender Behandlung der in den Prâtiçâkhya's geregelten Gegenstände darbieten, so z. B. bei der Silbenlehre, welche bisher ein Desideratum in der indischen Grammatik, jetzt mit Hülfe der Prâtiçâkhya's ergänzt werden muss, oder bei der Metrik, deren Bearbeitung von Seiten eines im Sanskrit bewährten und der Musik kundigen Gelehrten wir recht bald erwarten dürfen. Ich beschränke mich hier auf die Erläuterung einer Stelle, zu welcher Scholien fehlen; es ist die schon erwähnte, ohne Zweifel später hinzugesetzte, XII, 9; ausserdem werde ich mir noch ein paar Worte in Bezug auf VI, 15 erlauben, obgleich hier die Berichtigung schon von Weber zu Vâjasaneyi-Prâtiç. 4, 164 gegeben ist. Was jene Stelle betrifft, so lautet sie bei Hrn Regnier:

निपातानामर्थवशान्निपातनादनर्थकानामितरे च सार्थकाः ।
नेयं त इत्यस्ति संख्येह वाङ्मये मिताक्षरे चाप्यमिताक्षरे च ये ॥

Die Übersetzung ist: „Et parmi ces particules, qui, par leur incidence dépendante du sens, sont insignifiantes, il y en a d'autres qui ont un sens. Il n'y a point ici d'énumération disant: (voici) celles qui (s'emploient) dans le style mesuré (c'est-à-dire dans les vers), et (celles qui s'emploient) dans (le style) non | mesuré (c'est-à-dire dans la prose)". Diese Über- 1023 setzung sowohl als die in den Noten gegebne Erklärung ist unrichtig; wie sie zu verbessern, ergibt sich aus der fast ganz gleichen Stelle in den Çesha's zum Hemacandra Dist. 206b und 207a bei Böhtlingk in seiner Ausgabe S. 443. Diese Stelle lautet:

ईयन्त इति संख्यानं निपातानां न विद्यते ॥ २०६ ॥
प्रयोजनवशादेते निपात्यन्ते पदेपदे ॥

Danach ist im Prâtiç. in b नेयंत in ein Wort zu verbinden; अर्थवशात् wesentlich identisch mit प्रयोजनवशात् in den Çesha's; निपातनात् ebenso zu deuten wie hier निपात्यन्ते[1]. Es war also im Prâtiçâkhya zu übersetzen: „Von den Nipâta's, welche, weil sie Nutzens[2] wegen hingeworfen werden, bedeutungslos sind, sind einige auch bedeutungsvoll. Eine Aufzählung, welche

---

[1] [cf. auch Nirukta I, 9. 10 Roth.]

[2] [Bedeutung.]

(von ihnen) in metrischer und in prosaischer Composition erscheinen, (lautend) 'so viele (sind es)' gibt es hier nicht".

Fast ganz dasselbe bedeuten die beiden Stichoi der Çesha's:

„Eine Aufzählung der Nipâta's (lautend) 'so viele (sind es)' existirt nicht; des Nutzens wegen werden diese Wort für Wort hingeworfen". — Der Sinn ist: die Partikeln tragen nichts Wesentliches zum Verständniss des Satzes bei, sondern sind nur etwas Accessorisches.

Bei VI, 15 ist es in der That höchst auffallend, dass sowohl M. Müller als Regnier nicht erkannten, dass sich die Regel über *khyâ* auf die schon aus Westergaard (unter चक्ष्), den Schol. zu Pâṇini 2, 4, 54. 55, der Siddhântakaumudî und Vopadeva IX, 37. 38 bekannte Annahme der Grammatiker bezog, nach welcher *khyâ* mit *kçâ* identificirt wird, bei Max Müller um so mehr, da seine Abschrift des Commentars die 1024 richtige | Erklärung enthielt, während Regnier's einen Fehler (य statt श) darbietet. Die Verbindung, in welche die Regel über die Aussprache von *khyâ* mit der vorhergehenden gesetzt ist, nach welcher einige Lehrer „eine harte Nichtaspirata vor einem Zischlaut aspirirten", dient zur Ergänzung des Vârtika 1 zu Pâṇ. 2, 4, 54; denn hier heisst es in Bezug auf das Verhältniss von *khyâ* zu *kçâ* „*çasya vibhâshâ yatvam*" „für *ça* tritt arbiträr *ya* ein", wodurch nur *kyâ* entstehn würde; aus der im Prâtiçâkhya vorliegenden Verbindung mit der Regel über die aspirirende Kraft der Sibilanten sieht man, dass der Übergang von *k* (in *kçâ*) in *kh* (in *khyâ*) durch den Einfluss des *ç* erklärt ward. — Die auf *khyâ* bezügliche Regel lautet bei Regnier

ख्यातौ खकारयकारा उ एके तावेव ख्यातिसदृशेषु नामसु ॥

Weder Regnier noch M. Müller geben Varianten dafür an; dennoch hat des Letzteren Text (statt नामसु) धातुषु, da er aber nicht „Wurzeln", sondern „Wörter" übersetzt und die Vergleichung mit dem Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya, so wie der ganze Zusammenhang नामसु fordert, so bin ich überzeugt, dass धातुषु nur ein zufällig entstandener Fehler ist. Die Regel lautet übersetzt: „in *khyâti* (d. h. in der Wurzel (d. i. dem Verbum) *khyâ*) nehmen einige (die Buchstaben) *kh* und *y* an; dieselben beiden in den Nominibus, welche *khyâti* ähnlich sind"; das bedeutet, „während nach der als bekannt vorausgesetzten Vibhâshâ im Allgemeinen erlaubt ist *kçâ* statt *khyâ* zu sprechen, nach der

vorhergehenden Regel über die aspirirende Kraft nachfolgender Sibilanten einige sogar *khçâ* für *kçâ* erlaubt halten möchten, sprechen einige in dem Verbum weder *kç* noch *khç*, sondern nur *khy*". |

Diese Lehre bietet das reine Widerspiel zu der im Vâja- 1025 saneyi-Prâtiç. 4, 164, nach welcher Gârgya *ks* (nicht *kç*, wenn hier nicht zu ändern ist) statt *khy* in *khyâ* sprach. Die zweite Regel des Stichos im Ṛg-Veda-Prâtiç. wird durch das Vâjas.-Prât. wenigstens deutlicher; denn hier heisst es: „Gârgya (spricht) *ks* in (der Wurzel) *khyâ* ausser in *sakhya*, *ukhya*, *mukhya*". Diese Ausnahmen sind augenscheinlich die Nomina, welche im Ṛg-Veda-Prât. als *khyâti*-ähnliche bezeichnet werden, während sie Gârgya als davon abgeleitet betrachtet zu haben scheint. Wir sehen hier im Ṛg-Veda-Prâtiç. einen Fortschritt sowohl in der grammatischen Erkenntniss (indem augenscheinlich die Etymologie aufgegeben ist) als gewissermassen in der Darstellung (indem die Regel generalisirt ist). Der Scholiast zum Ṛg-Veda-Prâtiç. gibt von diesen drei Nominibus jedoch nur das erste, | weil sowohl *ukhya* als *mukhya* nicht im Ṛg- 1026 Veda (sondern erst bezüglich im Yajur-Veda und Atharvaveda) vorkommen.

Die Brauchbarkeit der vorliegenden Bearbeitung des Hrn Regnier wird nicht wenig erhöht durch die zu dem 7ten bis 9ten Kapitel gefügten alphabetischen Listen in Betreff der dehnungsfähigen Wörter (Th. II, S. 21—55), so wie den ans Ende gesetzten Index der vedischen Stellen, welche im Text und in den Noten citirt sind (Th. III, S. 241—277) und den dann folgenden Index der termini technici (Th. III. S. 277—293); den Abschluss bildet eine Übersicht des Inhalts der Kapitel (S. 294—299).

Wir können diese Anzeige nicht schliessen, ohne nochmals unsern Dank für diese im Ganzen so ausgezeichnete Arbeit und zugleich unsre Freude auszusprechen, dass wir bald von dem Hrn Verf. einer neuen Bearbeitung eines vedischen Werkes entgegensehen dürfen, in welchem uns neben der Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit, welche schon die bisherigen Leistungen desselben charakterisiren, sicherlich eine immer tiefer eindringende Forschung auf vedischem Gebiet entgegentreten wird.

XVIII.

London. Edinburgh: Williams and Norgate. Paris: B. Duprat. Leipzig: R. Hartmann 1859. A History of ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmans. By **Max Müller**, M. A. Fellow of All Souls College, Oxford etc. XIX u. 607 S. in Octav.

Götting. gel. Anzeigen, 1860, St. 26—28, S. 260.

Das indische Volk nimmt eine der allerbedeutendsten 261 Stellen in der Geschichte ein; dies wird un-|zweifelhaft durch seinen unmittelbaren Einfluss auf die östlich, nördlich und südlich von Indien gelegenen Länder und Inseln bewiesen, durch das Hineinragen der Resultate seiner Cultur tief in den Westen, durch die mannichfachen Nachrichten, welche uns in nichtindischen Werken — insbesondre griechischen und chinesischen — bewahrt sind; fragen wir aber: was wissen die Inder selbst von ihrer Geschichte, so werden uns statt Begebenheiten Märchen aufgetischt. In diesen und andern oft etwas historisch aussehenden Mittheilungen fehlt es nicht an Namen, die nicht selten allen Anspruch auf historische Existenz machen zu können scheinen, und bei einigen ist die historische Existenz sogar entschieden erwiesen; — fragen wir aber, in welche Zeit sie die Inder versetzen, so kann man ohne Ausnahme antworten: in welche es auch sei, sicher nicht in die, in welcher sie wirklich gelebt haben. Ihre Chronologie bietet eine wahre Zahlenwelt, aber nichts als Hirngespinste, die, mit wenigen Ausnahmen, auf weiter nichts beruhen, als dem Bestreben, den Begriff der Ewigkeit durch unermüdlich fortgesetzte Multiplicationen zu veranschaulichen. — Eine Litteratur tritt uns entgegen, welche, wenn man auch nur das nachweislich Verlorene mit berücksichtigt, zu der umfassendsten gehört haben muss, die je ein Volk geschaffen hat; fragen wir aber in Indien nach den Schöpfern derselben, nach der Zeit, aus welcher sie herrührt, so erhalten wir für den bedeutendsten Theil derselben die Antwort: Niemand hat ihn geschaffen; er existirt von Ewigkeit zu Ewigkeit; — ja selbst für den grössten Theil wird uns kein Autor genannt und wo einer genannt wird, kann man in nicht wenigen Fällen nach-

weisen, dass die Angabe falsch ist; die Werke aber, welche man nicht für ewig auszugeben gewagt hat, werden wenigstens zu einem grossen | Theil in eine so alte Zeit hinaufgerückt, 262 dass die Falschheit der Angabe dadurch allein hinlänglich einleuchtet.

Wo eine solche Unwissenheit, Indifferenz gegen jede Geschichte, Mangel an historischem Sinn, endlich geflissentliche Fälschung uns unverholen entgegentritt, muss man billig fragen, ob man auch nur hoffen dürfe, auf solch allseitig unterminirtem Gebiet zu Ergebnissen über Geschichte, Chronologie und Litteratur zu gelangen, welche einigermassen befriedigend ausfallen möchten.

Dennoch hat occidentalische Kritik und Combination die Versuche nicht gescheut, auch auf diesem schlüpfrigen Gebiet zu festem Boden durchzudringen, und es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, dass über viele der hieher gehörigen Punkte eine mehr oder weniger befriedigende Sicherheit oder hohe Wahrscheinlichkeit gewonnen ist. Sehen wir aber genauer zu, so ist dies fast durchweg nur dadurch geschehen, dass die indische Tradition über Bord geworfen ward, fast nur mit Hülfe ausserindischer Berichte — insbesondre der schon angedeuteten chinesischen und griechischen, zu denen im Laufe der Zeit dann auch die der Araber und andrer westlicher Völker traten. — Jedes Ergebniss, welches gewonnen ward, musste mit Hingabe eines Stückes indischer Überlieferung aufgewogen werden. Einzig was der Buddhismus — wenn man Kleines mit Grossem vergleichen darf — in gewissem Sinn der indische Protestantismus, überliefert hat, enthält etwas mehr historische Wahrheit, obgleich auch er von dem Geiste der Übertreibung und Unzuverlässigkeit, welche sich in den brahmanischen Angaben bis zu Lug und Trug gesteigert haben, nichts weniger als frei ist.

Wenn aber dies das Resultat bezüglich des Verhältnisses der indischen Tradition zu der geschichtli-|chen Wahrheit für 263 die ganze Zeit ist, wo wir es durch die Controlle ausserindischer Berichte festzustellen vermögen, sind wir dann berechtigt, ein günstigeres für diejenige Zeit zu erwarten, wo uns diese Controlle fehlt? Dürfen wir — wenn wir sehen, welche Gestalt die indische Geschichte von Alexander dem Grossen bis auf den heutigen Tag im indischen Geist angenommen hat

und wie wir jedes sichre Datum, welches wir hier zu geben vermögen, fast nur fremden Berichten, oder dem Einfluss der Fremden verdanken, welche bisweilen den Lug, wo er sich festsetzen wollte, nicht aufkommen liessen — für diejenige Zeit, wo wir bloss auf indisches Material beschränkt sind, erwarten, etwas Sichres erreichen zu können? Wenn irgendwo, würde ein ungünstiges Vorurtheil gewiss hier seine Berechtigung finden. Man mag noch so geneigt sein, einer älteren Zeit einen reineren Sinn zuzuschreiben, man kann doch nicht umhin, sich sagen zu müssen, dass die Gleichgültigkeit gegen Geschichte und Wahrheit nicht auf einmal gekommen sein kann, sondern tiefere Wurzeln haben muss, welche auch in älterer Zeit, wenn vielleicht auch nicht in dem Grade, wie in spätrer, doch verderblich genug gewirkt haben müssen.

Doch alle derartige, wenn auch noch so ungünstige Vorzeichen, sind nicht im Stande, den Muth des Forschers zu lähmen, und es gibt auch in der That neben den angedeuteten abschreckenden Momenten manche aufmunternde, welche auch auf diesem Gebiet einen, wenn auch nicht sichren, doch wahrscheinlichen, wenn auch nicht in allem Einzelnen, doch im grossen Ganzen nicht ungünstigen Erfolg in Aussicht zu stellen geeignet sind.

Derjenige Theil der indischen Litteratur, welcher im Allgemeinen die grösste Wahrscheinlichkeit für sich hat, der Zeit 264 vor Alexander dem Grossen anzugehö-|ren, theilweis noch unter sie hinabreicht, bildet eine geistig zusammengehörige höchst umfangreiche Masse, von der sich erwarten lässt, dass die Ringe, welche ihre Unterabtheilungen, oder überhaupt die ihr angehörigen einzelnen Werke mit einander verbinden, sich der occidentalischen Kritik nicht werden entziehen können; ebenso lässt sich hoffen, dass die Principien geistiger Entwicklung, welche durch das Studium so vieler Völkergeschichten für die europäische Wissenschaft gewonnen sind, auch in ihrer Anwendung auf die Geschichte des indischen Culturlebens nicht ohne sichre Früchte bleiben und im Verein mit immer tiefer eindringendem Studium in die Masse der hieher gehörigen Schriften dem erstrebten Ziel immer näher führen werden. Eine andre Frage zwar ist, ob dies schon jetzt erwartet werden könne, wo verhältnissmässig erst so wenig von diesen Schriften bekannt und allgemeinerer Theilnahme und Controlle zugänglich

gemacht ist. Doch dieses Bedenken braucht am wenigsten diejenigen Forscher abzuhalten, ihre Ergebnisse und Ansichten in dieser Beziehung schon jetzt zu veröffentlichen, denen durch ihre Stellung im Bereich von Handschriftensammlungen die Gelegenheit geboten ist, diese Litteratur genauer und umfassender kennen zu lernen, als andre, welche diesen Vortheil entbehren, zumal da es eine bekannte Erfahrung ist, dass die Frische des ersten Eindrucks dem Geiste eine eigenthümliche Spannkraft, man möchte sagen, eine Art Ahndungsvermögen gewährt, welches Resultate und Ansichten zu gewinnen vermag, deren volle Richtigkeit erst spätere, auf vollständigeres, allgemeiner durchforschtes Material gestützte Untersuchungen erweisen. |

Dass dieses auch auf dem Gebiete der alten indischen, 265 oder, wie Andre sie nennen, vedischen Litteratur der Fall sein werde, macht schon der Umstand sehr wahrscheinlich, dass die drei Forscher, welche sich vorzugsweise auf diesem Gebiete bewegt haben — Roth, Weber und der Vf. des vorliegenden Werkes — wenn auch nicht in den Einzelnheiten, doch in den wesentlichen Momenten in ihren Resultaten übereinstimmen.

Wenden wir uns nun zu dem rubricirten Werke selbst und erkennen darin zunächst einen der interessantesten und geistvollsten Beiträge zur Kunde der vedischen Culturentwicklung, würdig der Erwartungen, welche man von dem reichbegabten Schriftsteller, der sich seit so vielen Jahren fast einzig mit den Veden beschäftigt hat, hegen durfte. Reiche Kenntnisse, weiter Blick, insbesondre ein feines Gefühl für poetisches Leben machen die Darstellung zu | einer anziehenden, 266 während die Fülle der Belehrungen im Ganzen und Einzelnen, welche es darbietet, einen sehr wesentlichen Fortschritt in der Weiterführung der Aufgabe, welcher es speciell gewidmet ist, belegen. Damit wollen wir jedoch keineswegs sagen, dass des Hn Verfs Resultate uns allenthalben hinlänglich begründet erscheinen, dass nicht die Zukunft Manches in einem andern Licht zeigen werde, mit einem Wort, dass wir dem Ziel dieser Forschungen sehr und in einer entscheidenden Weise nahe gebracht wären, allein das Entgegengesetzte schon bei dem jetzigen Stand der Sanskritkunde zu fordern, würde eine unbillige nur Unkenntniss dieses Standes verrathende Zumuthung sein.

Das Werk zerfällt in eine allgemeine Einleitung (S. 1—66) und die Behandlung der Hauptaufgabe (S. 67 bis zu Ende), welche in der Überschrift als Geschichte der vedischen Litteratur bezeichnet ist. In jener Einleitung ist insbesondre das Verhältniss der späteren, vorzugsweise der epischen Litteratur zu der vedischen besprochen, so wie überhaupt die Differenz der Anschauung in diesen beiden Hauptperioden der indischen Entwicklung hervorgehoben.

Die eigentliche Aufgabe des Werks beginnt mit einer kurzen Einleitung (S. 67—70), in welcher die äusseren Kriterien für die Unterscheidung der vedischen und nicht-vedischen Litteratur, insbesondre das Metrum besprochen werden. Darauf folgen vier umfassende Kapitel, deren jedes eine der vier Perioden behandelt, in welche die vedische Litteratur von dem Verf. — im Gegensatz zu seinen Vorgängern, welche nur drei statuiren — getheilt ist. Um sicherer zu gehen, hat M. Müller bei der Behandlung derselben den umgekehrten Weg eingeschlagen; er geht von der uns zunächst gelegenen Periode aus, sucht nachzuweisen, dass sie die Vollendung der ihr 267 vorher-|gehenden voraussetze, schreitet dann zu dieser, von welcher er dasselbe geltend macht, und gelangt so zuletzt zu der der Zeit nach entlegensten.

Das erste Kapitel (S. 71—312) „die Sûtra-Periode" überschrieben, charakterisirt zunächst die ihr angehörigen Schriften, in welchen die Resultate der früheren Periode, so wie die überlieferten Gebräuche, Regeln etc. compendiarisch zusammengestellt sind, im Allgemeinen. Dann wird hervorgehoben, dass diese Schriften nicht als der Offenbarung (çruti), sondern der Überlieferung (smṛti) angehörig betrachtet wurden und nachgewiesen, dass sie zur Zeit der Kämpfe mit den Buddhisten jung waren (S. 86). Ihre Eintheilung in Çrauta (auf die Offenbarung bezügliche) und Smârta (auf die Tradition bezüglich) (S. 99). — Specielle Behandlung der sechs Vedâṅga (Glieder des Veḍa) S. 108 ff. Die Çikshâ (Aussprache) mit eingehender Besprechung der Prâtiçâkhya's, der Schriften, welche vorzugsweise die in den Veden zur Geltung gekommenen phonetischen Gesetze behandeln S. 116—145. Die Metrik S. 146—149. Die Grammatik S. 149—152. Etymologie (S. 152—158), woran sich vergleichende Andeutungen über die grammatischen Arbeiten der Griechen und Inder schliessen (bis S. 169). Dann

folgt das 5te Vedâṅga: Ceremoniell (S. 169—209). Diese Partie greift zum Zweck der näheren Bestimmung schon mehrfach in die ältere Periode der Brâhmaṇa's — der theologischen Speculation — hinüber. S. 198 werden die Kalpa-Sûtra's betrachtet, S. 200 die Smârta-Sûtra's; S. 201 ff. der Unterschied zwischen den Gṛhya-Sûtra und den Sâmayâcârika hervorgehoben. Interessant ist die hier gelegentlich charakterisirte Differenz über das Verhältniss der Çûdra's (der vierten Kaste) zu den drei oberen in den verschiedenen Sûtra's S. 207. — Das sechste Vedâṅga: Astronomie S. 210—212. |

Von S. 215 an werden die Anukramaṇî's (Indices zu den 268 Veden) in Betracht gezogen und die Zeit des Verfassers des uns erhaltenen zum Ṛg-Veda nach, wie mir scheint, keineswegs verlässlichen Überlieferungen, jedoch auch andern unterstützenden Combinationen, etwa in die 2te Hälfte des 4ten Jahrh. v. Chr., also synchronistisch mit Alexander d. Gr. verlegt (S. 243). Daran schliesst sich die Bestimmung der Sûtra-Periode überhaupt auf etwa 400 Jahre von 600 bis 200 v. Chr. (S. 244). Schliesslich werden als letzter Zweig der vedischen Litteratur die Pariçishṭa's (Supplemente) in Betracht gezogen (S. 249—252). Daran knüpfen sich noch einige Untersuchungen allgemeinerer Tendenz, insbesondre über das Verhältniss der brahmanischen Entwicklung zu der buddhistischen und über Chronologie (letztre insbesondre S. 262—266).

Das 2te Kapitel (S. 313—455) behandelt die Periode der Brâhmaṇa's — die Werke der theologischen Speculation — und zwar zunächst (S. 313—341) die im einsiedlerischen Leben (im Walde, araṇya) zu studirenden und daher Âraṇyaka's genannten Schriften — in denen der Vf. die Brücke zwischen den Sûtra's und den eigentlichen Brâhmaṇa's erkennt — und die Upanishad's. Dann wendet sich das Werk zu den eigentlichen Brâhmaṇa's, wobei eine Menge einschlagender Momente — insbesondre die Caraṇa's „Schulen“ (vgl. auch schon S. 125 über die Differenz der Çâkhâ's gewissermassen „Vedenrecensionen“ und Caraṇa's als lebendiger persönlicher Träger derselben) — erörtert und einige die Brâhmaṇa's charakterisirende Übersetzungen mitgetheilt werden. Die Dauer dieser Periode bestimmt der Vf., nach dem Eindruck ihrer Resultate, auf etwa 200 Jahre, von 800 bis 600 vor Chr.

Das 3te Kapitel (S. 456—524) überschrieben | „Mantra- 269

Periode" behandelt die den Brâhmaṇa's vorhergegangene Periode der Sammlung der alten, durch Tradition bewahrten, Lieder, welche mit Zudichtung neuer in demselben Geist verbunden war (S. 478). Auch ihr gibt der Verf. eine ungefähre Dauer von 200 Jahren, so dass sie uns bis 1000 vor Chr. hinaufführen würde (S. 572). Interessant sind in diesem Kapitel insbesondre die Mittheilungen über die im Ṛg-Veda enthaltenen Âprî-Hymnen, welche, wie der Vf. scharfsinnig ausführt, auf das Princip der Diaskeuase ein helles Licht werfen (S. 463 ff.); ausserdem verdienen die hier mitgetheilten Untersuchungen über Einführung der Schrift in Indien (S. 497—524) Beachtung.

Das 4te und letzte Kapitel (S. 525 bis zu Ende S. 572) behandelt endlich die Periode der Vedendichtung selbst, welche der Verf. als die Chandas-Periode bezeichnet. Auch ihr wird ein Umfang von 200 Jahren eingeräumt, so dass als Anfang der vedischen oder überhaupt indischen Litteratur etwa das 13te Jahrh. vor Chr. bestimmt wird. Ausserdem wird ihr Charakter im Allgemeinen geschildert und so wie auch der der unmittelbar folgenden Periode im vorhergehenden Kapitel durch treffliche Übersetzungen mehrerer Hymnen in ein helleres Licht gestellt.

Den Schluss bildet ein Anhang, in welchem der Text der Legende von Çunaḥçepha aus dem Aitareya-Brâhmaṇa mit den Varianten der Çâṅkhâyana-Sûtra's mitgetheilt wird (S. 573—588). Die Übersetzung findet sich S. 408 ff.

Ein vollständiger Index, von Herrn Dr Bühler gefertigt (S. 589—607), gewährt ein höchst dankenswerthes Hülfsmittel zu steter und zeitersparender Benutzung des so überaus reichhaltigen Werkes.

Einen der wesentlichsten Punkte der hier gegebnen Er- 270 örterungen bildet der Nachweis der Continuität in | der Entwicklung der vedischen Litteratur, wobei jedoch auch der Bruch in der vedischen Tradition nicht verkannt ist (vgl. S. 429. 432. 456), den Niemand wird hinwegleugnen können. Ich will nun zwar keineswegs verkennen, dass auf diesen Bruch von mancher Seite vielleicht zu viel Gewicht gelegt werden möchte, allein ebenso wenig kann ich bergen, dass er mir in dem vorliegenden Werk etwas zu gering angeschlagen scheint. Doch solche Differenzen dürften bei dem jetzigen Standpunkte der

Sanskritkunde nicht lange mehr auf vage contradictorische Behauptungen beschränkt bleiben. Es gilt wohl schon jetzt, den Umfang und die Bedeutung dieses Bruchs durch sorgfältiges und umfassendes Eingehen in alle zur genaueren Erkenntniss desselben führende Einzelheiten fester zu bestimmen, und dabei scheint mir die Aufmerksamkeit des Forschers insbesondre auf zwei Punkte gerichtet werden zu müssen; erstens auf die genaue Bestimmung des Verhältnisses der Form, in welcher die Vedenhymnen gedichtet sind, zu der, in welcher sie von den Diaskeuasten fixirt wurden; jene kann mit Hülfe des Metrums und genauer Kenntniss der Geschichte der Sanskritsprache, mit wenigen Ausnahmen, vollständig wiederhergestellt werden; zweitens werden die Vorstellungen und Anschauungen der Vedenhymnen, so wie die der Brâhmaṇa's systematisch zu ordnen und mit einander zu vergleichen sein, wobei die Art, wie in letzteren die Vedenhymnen im Ganzen und Einzelnen aufgefasst werden, natürlich ganz besonders hervorzuheben sein wird. Für den ersten Punkt liegen die Materialien schon grösstentheils gedruckt vor; das Wenige, was noch nicht gedruckt ist, cursirt in vielen Abschriften; auch der zweite Punkt lässt sich schon zu einem grossen Theil ebenfalls nach gedruckten Materialien bearbeiten; doch steckt hier das Meiste noch in den | Handschriftensammlungen; allein 271 die Aufgabe scheint mir der Durchforschung derselben werth. Sollten sich die Differenzen in diesen beiden Beziehungen viel bedeutender herausstellen, so wird sich gegen daraus hervortretende innere Momente die Fixirung der Sûtra-Periode nach märchenhaften Angaben über Kâtyâyana's Zeit und völlig unzuverlässigen Geschlechteraufzählungen schwerlich behaupten lassen. Es wird dann sowohl der von M. M. festgesetzte Umfang von 400 Jahren als die Dauer von 600 bis 200 vor Chr. für die Sûtra-Periode vielleicht durch eine sichrer begründete kürzere und bedeutend spätre Periode zu ersetzen sein, die dann auch die der Brâhmaṇa's mit sich herabziehen würde; dieser würde auch die der Diaskeuase zu folgen haben. Ob aber auch die der Abfassung der entschieden alten Hymnen dadurch afficirt wird, scheint mir zweifelhaft. Doch werden auch hier viele ins Einzelne gehende Untersuchungen nothwendig sein, bevor man eine genauere Bestimmung wagen darf; insbesondre wird hier das Verhältniss der Veden zu den

alten Theilen des Yaçna, so wie überhaupt zu den Zendschriften zu bestimmen sein, wobei die aus dem Zend in die Vedensprache übergegangenen Wörter, wie *Atharvan, majman,* die Erwähnung eines *Tirindira Parçu* (ṚV. VIII, 6, 46) und manches Andre in Betracht zu ziehen sein wird. Doch sollten auch spätre Zeiten in den Ergebnissen und Ansichten, welche M. Müller in dem vorliegenden Werk niedergelegt hat, Manches, vielleicht selbst Vieles ändern, so wird man ihm doch stets das Zeugniss geben, im Verhältniss zu dem jetzigen Stande der Sanskritkunde eine der bedeutendsten, belehrendsten und am meisten fördernden Leistungen gewesen zu sein.

Ehe ich diese Anzeige schliesse, erlaube ich mir noch 272 einige kleine Bemerkungen zu Einzelnheiten. S. | 21 in der Anmerkung scheint dem Herrn Verf. die Einbusse des *â* in *âtmân* so sehr auffallend und unerklärlich. Ich gestehe, dass ich darin eine fast noch geringere Besonderheit finde, als in der Einbusse des *a* im Verbum *as,* wo es den Accent nicht hat; dass der unaccentuirte Vocal, zumal in der schwächsten Stelle — dicht vor der accentuirten Silbe — eingebüsst werde, ist in *âtmân* um so weniger auffallend, da es nur in den Fällen geschieht, wo die Bedeutung des Nomens zu einer pronominalen geschwächt ist und in den Veden, so viel ich bemerkt habe, nur in den obliquen Casus; dass diese Einbusse hier das lange *â* trifft, während sie in *as* das kurze afficirt, ist ebenso wenig ohne Analogie, da dasselbe *â* in der epischen Sprache, ganz wie ein kurzes *a,* hinter *e* und *o* mehrfach eingebüsst wird. Beiläufig bemerke ich auch, dass die vermuthete Ableitung von *ah* „sprechen" weder für *âtmân* noch gar *aham* „ich" von dem Hrn Vf. auch nur hätte erwähnt werden sollen. Bei weitem mehr Wahrscheinlichkeit würde vom isolirt sanskritischen Standpunkt aus die im Petersburger Wörterbuch vorgeschlagne von *an* „athmen" haben; sie würde wie formell so auch begrifflich entschieden passend sein. Allein dagegen entscheidet die bezüglich der verbalen Ableitung unzweifelhafte Identität mit griechisch ἀτμή; dessen organischere Form ist aber unzweifelhaft ἀϋτμέν und danach wird man wohl auch für *âtmân* bei der von Pott zuerst erkannten organischeren Form **avâ-tman* verbleiben müssen: *âtman* ist aus *avâtman* ebenso entstanden, wie z. B. *gâm* unzweifelhaft aus **gâvam* (vgl. *gâvau, gâvas*), *gâs* aus **găvas* oder **gâvas.* Das Verbal-

thema *avâ* ist aus dem organischeren *av*, griech. ἀϝ (ἀϝη-μι) eben so entstanden wie aus *dham* eigentlich **dhamâ*, dann *dhmâ*, aus *man* **manâ*, *mnâ*, aus *pṛ* (eigentlich | *par*) **parâ*, 273 dann *prâ* und überaus viele andre, worüber an einem andern Ort von mir gehandelt werden wird. Wegen des Suffixes *tman* vergleiche man für jetzt meine kurze Sskr. Gr. § 366.

S. 54 wird von den besonderen Heroen und vielleicht Gottheiten einzelner Familien gesprochen, jedoch bemerkt, dass diese Ansicht nur Vermuthung sei. Ich erlaube mir hier auf eine Stelle in einem Hymnus des Madhucchandas aufmerksam zu machen (ṚV. I, 4, 5), deren richtige Erklärung ergibt, dass die, für welche er singt, nur Indra allein verehrten. Damit man sieht, dass diese Deutung auch in den gesammten Zusammenhang des Hymnus passt, will ich die vorhergehenden und nach Behandlung des vorzugsweise in Betracht kommenden Verses auch die folgenden Verse wenigstens in einer Übersetzung hinzufügen. Der Hymnus ist an Indra gerichtet und lautet:

1. Den schönes Thuenden rufen wir, wie zum Melken schön Milchende, zu unsrem Schutze Tag für Tag.

2. Zu unsern Opfern komm herbei! Soma, o Somatrinker! trink; denn Rinder schenkt des Reichen Rausch.

3. Dann lass uns kennen lernen gleich Dein' innigste Gewogenheit; nicht übersieh uns! komm herbei!

4. Zum unüberwindlichen Weisen tritt, frag' Indra den verständigen, der der Genossen Bestes ist.

Der nun folgende 5te Vers lautet im Text:

utá bruvantu no nído nír anyátaç cíd ârata |
dádhânâ índra íd dúvaḥ ||

Sâyaṇa erklärt *no smâkam sambandhinaḥ* (die mit uns in Beziehung stehenden = unsre) *ṛtvija iti çeshaḥ* („Priester" zu suppliren) | *te* (diese) *bruvantu* | *Indraṃ stuvantu* (sollen Indra preisen) | *uta* | *api ca* (und auch) *he* (o!) *nido ninditâraḥ purushâ* (tadelnde Männer) *nir ârata*| | *ito deçân nir gacchata* 274 (geht weg von diesem Orte!) | *anyataç cit* | *anyasmâd api deçân nir gacchata* (auch von einem andern Ort geht weg) | *kîdṛçâ ṛtvijaḥ* (was für Priester?) | *Indre duvaḥ paricaryâṃ* (Verehrung) *dadhânâḥ* | *kurvâṇâḥ* (machend) | *ic chabdo 'vadhâraṇe* (das Wort *id* beschränkt) | *sarvadâ paricaryâṃ kur-*

vanta eva tishṭhanto ity arthaḥ („sie sollen zu allen Zeiten nur Verehrung bringen“, so ist der Sinn). |

Für Jeden, der Sanskrit versteht, bedarf es keiner Bemerkung über den Unsinn in dieser Erklärung; wenn *uta* „und“ erst den mit *nido* beginnenden Theil an *bruvantu no* hätte anknüpfen sollen, hätte es auch erst davor, nicht zu Anfang des Satzes stehen dürfen; das sieht auch Jeder, der kein Sanskrit versteht; ebenso konnte *ṛtvijaḥ* (Priester) bei *nas* (ἡμῶν) nicht ausgelassen werden; der Inder kann ebenso wenig *bruvantu naḥ* statt *bruvantu na ṛtvijaḥ* sagen, als der Grieche εἰπόντων ἡμῶν statt εἰπόντων ἡμῶν οἱ ἱερεῖς; auf die Annahme solcher Ellipsen — so häufig sie auch bei Sâyaṇa ist — konnte nur ein verzweifelnder Scholiast gerathen; nicht minder unberechtigt ist die Annahme der Ellipse von *ito deçât* „aus diesem Orte“, welche durch gar nichts im Text angedeutet ist; nur die falsche Interpretation von *anyataç cit* verführte den Scholiasten dazu. Die ganze unsinnige Erklärung beruht darauf, dass die Form *nir ârata* verkannt ist. Es ist nicht, wie der Schol. annimmt, 2 Plur. Imperativi, sondern, wie *ârta* (= griechisch ὦρτο) die 3te Sing. Âtmanep. aoristi I erscheint, so ist es die regelrechte 3. Plur. davon, hier aber, der allgemeinen Regel gemäss, in passiver Bedeutung. *nir ṛ* heisst eigentlich „weggehen“; aber in den Veden erscheint fast jedes Verbum, welches einen neutralen Begriff ausdrückt, auch in objectiver 275 (speciell: cau-|saler) Bedeutung, und so hat auch schon das Petersburger Wörterbuch die Bedeutung „ablösen“ (aus „weggehen machen“) für *nir ṛ* (s. v. *ar*) nachgewiesen. Dem gemäss würde *nir ârata* zu übersetzen sein „sie sind abgelöst, verstossen“. Will man die passive Bedeutung wegen des Ablativs — weil man dann eher den Instrumentalis erwartet hätte — nicht zugestehen, so kann man bei der medialen stehen bleiben, erhält aber dennoch wesentlich denselben Sinn „sie haben sich abgelöst“, d. h. „losgesagt“; ich ziehe des ganzen Zusammenhangs wegen, insbesondre weil es die Rede der *nidas* (Neider) Tadler ist, jene Erklärung vor, und deute den Ablativ aus der in *nis* liegenden Andeutung der (örtlichen) Entfernung. Weiter erkannte der Scholiast die pluralisirende Bedeutung von *cid* nicht, die in den Veden so häufig erscheint; sie ruht auf der indefiniten „irgend“. Eben so entging ihm die Beziehung, welche *id* hier speciell hat, obgleich er dessen

Bedeutung richtig erkannt hat; die Beschränkung bezieht sich nämlich auf das unmittelbar vorhergehende Wort *indra*, nicht auf *dadhânâḥ*. Schliesslich ist ihm das Wesen der indischen Participial- oder überhaupt parataktischen Construction nicht klar, obgleich Stellen, wie Pâṇini III, 2, 126. 129. 130 es wahrscheinlich machen, dass die indischen Interpreten und Grammatiker — vielleicht jedoch nur bei der mündlichen Erklärung — es sehr genau specialisirten. Da nämlich das Sanskrit so überaus arm an Conjunctionen ist, welche das gegenseitige Verhältniss der Satztheile bestimmen, so treten diese nur parataktisch durch Participia oder Absolutiva neben einander, allein bei der Erklärung muss man stets erkennen, in welcher speciellen Beziehung der so parataktisch hingestellte Theil aufzufassen ist. Der Zusammenhang — die Syntaxis — gibt fast immer hinlängliche Auskunft darüber; | ich gebe der Par- 276 ticipialconstruction an unsrer Stelle einen conclusiven Sinn. Der gegebnen Auseinandersetzung gemäss übersetze ich:

5. Und sagen mögen die Tadler (Neider) nur: „sie sind verstossen von jedem sonst, drum feiern Indra sie allein".

6. Und glücklich mögen uns Feind und Land, Vernichtender! ausrufen nur! sein wir in Indras Schutze nur!

7. Den Raschen bring dem Raschen zu, den helderfreu'nden Opfergesell, der Schwung und Rausch dem Freunde schafft.

Hier erlaube ich mir nur ein Wort über das letzte Drittel des Verses, welches *patayán mandayátsakham* lautet. Der Accent schon zeigt (nämlich *patayát* statt *patáyat*), dass *patayát* in demselben Verhältniss zu *sakham* steht, wie das damit zusammengesetzte *mandayát; mandayátsakham* ist der Accusativ einer vedischen Participialcomposition, in welcher das vordre Glied (ein Particip) das hintre als sein Object regiert (entsprechend den griechischen wie φερέσβιος für φερέτ-βιος). Das vordre Glied hat alsdann den Acut auf der letzten Silbe, wie sowohl *mandayát* als *patayát*. Ich betrachte deshalb auch das letztre als Theil des Compositums, dessen vordres Glied ein Dvandva-Compositum ist; dass beide Glieder des Dvandva accentuirt sind (*patayán-mandayát*), steht in Analogie mit andern Dvandva's (s. Vollst. Sskr. Gr. § 634 Ausn. I), doch mag dies, so wie der Umstand, dass dieser Fall in den Veden der einzige der Art ist (kein Participialcompositum mit Dvandva als vordrem Glied weiter vorkommt), die Verfertiger des Pada-

Textes abgehalten haben, eine Composition hier anzunehmen. Wörtlich übersetzt würde es heissen: „fliegen (= eilen) machend, 277 und sich freuen machend den Gefährten". | Indra wird Gefährte des Soma genannt, dieser, welcher als „der Rasche" bezeichnet wird (ebenfalls im Sinn von rasch, stürmisch machend) gewährt ihm die stürmende Kraft und den Rausch (ähnlich in den Veden oft).

8. Den getrunken zerschmettertest, Opferreicher! die Feinde du, schütztest die Kämpfer in dem Kampf.

9. Dich hier, den Starken in dem Kampf, stärken o Opferreicher! wir, Indra! dass Beute unser Theil.

10. Ihm, der des Reichthums grosser Strom, leicht erreichbar dem Opfernden, ihm, diesem Indra singet Preis!"

Wenn es S. 61 des vorliegenden Werkes heisst: „The Code of Manu is almost the only work in Sanskrit literature which, as yet, has not been assailed by those who doubt the antiquity of everything Indian", so ist das ein Irrthum. In meinem Artikel „Indien" (in der Ersch- und Gruber'schen Encyklopädie) habe ich schon vor 20 Jahren die Abfassung dieses Gesetzbuches erst zwischen 200 bis 100 vor Chr. angesetzt (s. das. S. 57. 257. 277 und vgl. auch 82. 246).

Was S. 159 in Bezug auf das Verhältniss der griechischen zu den indischen Grammatikern gesagt wird, ist zwar theilweis wahr, erschöpft aber den Gegenstand nicht und wird darum ungerecht. Es ist richtig, dass die griechische Grammatik, wie M. Müller bemerkt, „began with philosophy, and endeavoured to transfer their philosophical terminology to the facts of language"; ebenso, dass wenigstens die eigentliche indische Grammatik, der es möglich war, ihr Ziel zu erreichen „began with collecting the facts of language"; dagegen ist es entschieden irrig, dass „their" (die indischen) „generalisations never went beyond the external forms of speech"; tritt auch die tiefre Kenntniss des innren Lebens der Sprache nicht in 278 den nur zu praktischem | Gebrauch eingerichteten eigentlichen Lehrbüchern hervor, so sieht man doch aus Commentaren und gelegentlichen Bemerkungen, dass der mündliche Unterricht, welcher die Erläuterung der kurzen Lehrsätze gewährte und und auf welchem die Commentare wesentlich beruhten, die gesundesten und selbst jetzt noch als gültig anzuerkennenden Ansichten enthielt, wie denn M. Müller selbst S. 167 nicht

umhin kann, in Bezug auf eine sehr wesentliche Frage dieser Art eine Stelle aus einem Commentar zu Yâska's Nirukta mitzutheilen und dazu zu bemerken: „This, together with the text, shows a clearer insight into the nature of Homonyma and Synonyma, or, as the Peripatetics called the latter, Polyonyma, than anything we find in Aristotle" und S. 168 in Bezug auf die aus dem Nirukta selbst mitgetheilte Stelle: „I doubt whether even at present, with all the new light which Comparative Philology has shed on the origin of words, questions like these could be discussed more satisfactorily than they were by Yâska". So ist auch richtig, wenn der Verf. S. 159 fortfährt „Thus the Hindus excel in accuracy", ein Ruhm, welcher in der Sprachwissenschaft nicht hoch genug veranschlagt werden kann, und ebenso mag richtig sein, wenn es weiter heisst „the Greeks in grasp", nur ist dabei zu bemerken, dass diese Griffe sehr unbedeutend waren und fast gar keine wahre Einsicht in das Wesen der Sprache verrathen. Richtig ist auch, jedoch nur theilweis, wenn dann gesagt wird: „The Grammar of the former" (der Inder) „has ended in a colossal pedantry"; nur muss man dabei berücksichtigen, dass dies einerseits mit dem Sinken der Wissenschaft in Indien überhaupt zusammenhängt, andrerseits mit dem Umstand, dass dasjenige Ziel, welches sich vom isolirten Standpunkt einer einzelnen Sprache aus erreichen liess, in der Pâṇini'schen Gram-|matik schon in 279 einem so hohen Grad erreicht wurde, dass auf diesem Weg weder in Form noch Inhalt ein wesentlicher Fortschritt möglich war; in Folge davon, sowie der religiösen Weihe, welche das Werk erhielt, trat die unglückliche Idee ein, diese Grammatik an die Stelle ihrer Quelle, der Sprache selbst, zu setzen, wodurch dann in der Grammatik — wie auch auf den übrigen Gebieten indischer Wissenschaft — eine Verknöcherung herbeigeführt ward, wie sie aller Orten und zu allen Zeiten unter der Herrschaft des Geistes der Autorität, welcher fast allein in der indischen Entwicklung sich geltend macht, eintreten muss. Für unrichtig dagegen halte ich, wenn es endlich weiter heisst „that of the latter" (die Grammatik der Griechen) „still invigorates the mind of every rising generation throughout the civilised world". Wenn ich auch nicht verkenne, dass die Thätigkeit der griech. Grammatiker und die sich daran schliessende der römischen dazu beigetragen hat, den Sinn

für grammatische Studien durch das Mittelalter hin in die neuere Zeit hinüber zu erhalten, wozu jedoch bei weitem mehr die Nothwendigkeit die klassischen und weiterhin auch die orientalischen Sprachen zu erlernen beitrug, so ist hier doch ganz irrig auf die griech. Grammatik übertragen, was vielmehr dem Geist der freien philosophischen Forschung zuzuschreiben ist, für welchen die moderne Cultur in der That wesentlich den Griechen verpflichtet ist. Was die Arbeiten der griechischen Grammatiker und die, welche sich daran schliessen, betrifft, so haben sie und würden sie nimmermehr zu der Sprachwissenschaft geführt haben, welche unzweifelhaft zu den glänzendsten Eroberungen unsrer Zeit auf dem wissenschaftlichen Gebiet gehört. Diese war keinesweges bloss durch die Einführung des Sanskrits in die Reihe der europäischen Studien möglich gemacht, sondern ganz wesentlich durch die Einführung desselben in der grammatisch und lexikalisch so durchsichtigen Gestalt, welche sie fast ausnahmslos den Bemühungen der indischen Grammatiker verdankt. Die indische Grammatik 280 ist das Höchste, was vom | isolirten Standpunkt einer Sprache aus auf dem grammatischen Gebiet erreicht war; ein glückliches Schicksal war es, dass zu derselben Zeit, wo ihre Resultate in Europa anfingen bekannter zu werden, Jacob Grimm wesentlich ebenfalls vom isolirten, aber historisch erweiterten Standpunkt, seine wunderbare deutsche Grammatik schuf. Diese beiden Werke sind die Grundlagen, auf welchen die moderne Sprachwissenschaft sich zu erheben begonnen hat; und man sagt wahrlich kein Wörtchen zu viel, wenn man Pâṇini und Grimm als die Säulen dieses Gebäudes bezeichnet.

Zu S. 161 letzte Zeile verweise ich bezüglich des Verses aus dem Ṛg-Veda-Prâtiçâkhya auf diese Anzeigen 1859, St. 102. 103 S. 1023 [[o. S. 275]]; ebenso zu S. 274 bezüglich der Zeit des Nâgârjuna auf dieselben 1859, St. 62. 63 S. 616. 617 [[o. S. 254]].

S. 512 wird gewiss mit Recht vermuthet, dass der sanskritische Ausdruck für „Buch“ *pusta, pustaka* fremd ist; allein sehr unglücklich ist die Vergleichung mit *apestak,* dem Namen des Avesta. Doch scheint es auch mir aus dem Persischen entlehnt. In den Keilinschriften wird „einhauen“ durch das Verbum *pish* mit dem Präfix *ni* bezeichnet, woraus neupersisch نوشتن *nuvishten* mit der Bedeutung „schreiben“ entstanden ist.

Das Ptcp. Pf. von jenem *pish* lautet *pishta* und kommt ebenfalls in den Keilinschriften vor (s. Die persischen Keilinschriften, Glossar S. 88). Es ist nun gar nicht unwahrscheinlich, dass wie *nipishta,* so auch *pishta* ohne Präfix „eingegrabnes“ und weiter wie im Persischen „geschriebenes“ „Schrift“ bedeutet hat, und in dieser Bedeutung von den Persern zu den Indern übergegangen sei. Im Sanskrit haben aber bekanntlich die Lippenlaute *p, ph, b, bh, m, v* sehr häufig den Einfluss, ein hinter ihnen stehendes *i* in *u* zu verwandeln, so erscheint statt *r̂,* wenn das damit geschriebene Verbalthema ein Wort wird, *ir;* sobald ihm aber ein Labial vorhergeht *ur* [1]; so konnte sich auch *pi* in *pishta* in *pu* verwandeln; die Aussprache von *sht* durch *st* hat aber bei dem allgemein menschlichen Wechsel der Aussprache dieser Gruppe gar nichts Auffallendes. — Zu S. 516 bezüglich der Zeit, seit welcher eine umfassendere Anwendung der Schrift in Indien Statt fand, erlaube ich mir auch auf meinen Artikel „Indien“ a. a. O. S. 254. 276. 277 aufmerksam zu machen.

Und somit scheiden wir von diesem eben so anregenden als lehrreichen Werke mit dem besten Danke gegen den Hrn Vf., in welchem Deutschland einen der würdigsten Repräsentanten seiner Wissenschaft auf fremdem Boden anzuerkennen hat.

XIX.

Sanskritischer Ablativ auf ursprüngliches *at* von Themen auf *u.*

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1870, No 23, S. 490.

Ein Beispiel eines derartigen Ablativs habe ich in meiner kurzen Sanskrit-Grammatik §. 451 S. 266 gegeben, nämlich *vidyót* aus der Vâjasaneyi-Saṃhitâ XX, 2. Als Thema nahm ich **vidyú,* identisch mit *vidyút,* „der Blitz“, wie *didyú* neben *didyút* erscheint. Die Form *vidyót* ist aus dem Thema *vidyú* + *at* auf dieselbe Weise entstanden, wie der gewöhnliche

---

[1] [ist richtig, aber anders zu fassen.]

Ablativ-Genitiv der Themen auf *u* vermittelst der Endung *as*, z. B. aus *víshṇu víshṇos*, d. h., wie im Nominativ-Vokativ Pluralis z. B. *víshṇav-as*, Dativ Sing. z. B. *víshṇav-e*, vedischem Lokativ Sing. z. B. *víshṇav-i* (ṚgV. VIII. 3, 8) und vedischem Instrumental Sing. *bâháv-â* von *bâhú* (ṚgV. II. 38, 2; V. 64, 2; VII. 62, 5 cf. Vârtt. 4 zu Pâṇ. VII. 1. 39; doch stellt es das Petersb. Wtbch. unter das Thema *bâháva;* ein solches, aber *bâhavá* accentuirt, erscheint im Çatapatha-Brâhmaṇa), ist zunächst *a* vor *u* eingetreten und letzteres vor der vokalisch anlautenden Endung liquidirt, also eigentlich im gewöhnlichen Ablativ-Genitiv Sing. **víshṇav-as*, im alten Ablativ **vidyav-at* entstanden, dann aber °*ava*°, wie z. B. in *maghon-as, maghon-os, maghon-âm, maghon-î* für **maghavan-as*, **maghavan-os*, **maghavan-âm*, **maghavan-î* vom Thema *magha-van*, zu *o* zusammengezogen, so dass die gebräuchlichen Formen *víshṇos vidyót* wurden. Das auslautende *ot* in *vidyót* wird auch in den gewöhnlichen Formen des altbactrischen Ablativ Sing. regelrecht 491 (durch *aoṭ*) reflectirt, z. B. von *aṅhu* Ablativ | *aṅhaoṭ* (welchem sskr. **asot* von *asu* entsprechen würde), von *tanu tanaoṭ*, von *dusmainyu dusmainyaoṭ*, von *âçu âçaoṭ*. Zu allem Überfluss entscheidet endlich die Stelle, in welcher *vidyót* vorkommt, dafür, dass es als Ablativ zu nehmen; sie lautet nämlich *mṛtyóḥ pâhi* | *vidyót pâhi* „schütze vor Tod; schütze vor Blitz".

So unzweifelhaft demnach *vidyót* als Ablativ Sing. zu fassen, so ist es doch unangenehm, dass das Thema *vidyú*, zu welchem es gehört, bis jetzt nicht belegbar ist und es fügt sich daher sehr glücklich, dass die Taittirîya-Saṃhitâ in einer der Vâjas.-Saṃh. fast ganz entsprechenden Stelle statt *vidyót* das Wort *didyót* hat, dessen Thema *didyú* neben dem gleichbedeutenden *didyút* nicht selten, auf jeden Fall eben so häufig als das letztere erscheint (s. Petersb. Wtbch. unter beiden WW.). Die Stelle findet sich I. 8. 14. 1 und lautet *mṛtyór mâ pâhi didyón mâ pâhi* „schütze mich vor Tod, schütze mich vor Blitz".

Bei dem Verhältniss der Taittirîya- zu der Vâjasaneyi-Saṃhitâ des Yajur-Veda ist es leider sehr zweifelhaft, ob wir in diesem *didyót* ein zweites Beispiel eines Ablativ Sing. eines Thema auf *u* sehen dürfen; es scheint eher eine Variante des *vidyót* in der Vâjas.-Saṃh. Auf jeden Fall entfernt es aber jeden denkbaren Zweifel über die einstige Bildung von Ablativen Sing. durch *at* aus Themen auf *u* im Bereiche des Sanskrit

und giebt uns demnach wohl auch das Recht *vidyót,* selbst wenn es an dieser Stelle nicht ursprünglich gestanden hätte, wenigstens als ein richtiges Sanskritwort anzuerkennen.

Beiläufig bemerke ich, dass *didyót* im Petersb. Wtbch. unter *didyú* nicht aufgeführt und | auch unter andern Artikeln 492 von mir nicht gefunden ist.

Schliesslich will ich nicht unterlassen, die Erklärung der indischen Commentare anzuführen, da es noch immer manche giebt, die in ihnen eine bedeutende Quelle für die Erkenntniss der vedischen Sprache erblicken zu dürfen glauben. Allein, wie in allen schwierigen Fällen, zeigen sie auch hier, wie wenig durch Tradition über diese erhalten war. Im Commentar zu der Vâjasaneyi-Saṃhitâ wird zwar, dem Sinne nach richtig *vidyót* durch den Ablativ von *vidyut* nämlich *vidyutas* glossirt, und weiterhin durch *vidyutpâtât* „Blitzschlag" erklärt, allein als ein aus dem Verbum *dyut* mit Präfix *vi* durch das Affix *vic,* das heisst ohne Affix, aber mit Guṇa (*o* für *u*) gebildetes Nominalthema (*vidyót*) betrachtet; über den Mangel des Casuszeichens wird kein Wort verloren. Die Erklärung lautet wörtlich *vidyot vidyutaḥ mâm pâhi vidyotata iti vicpratyaye guṇa: vidyutpâtâd rakshety arthaḥ.* — Im Commentar zu der Taittirîya-Saṃh. wird *didyót,* trotz des Accents, als Vokativ gefasst (es müsste bekanntlich in diesem Fall den Accent auf der ersten Sylbe haben) und durch *dyotanâtmaka* „glänzender" glossirt. Die Erklärung lautet *he didyot dyotanâtmaka.* Über die grammatische Form des Wortes wird nichts bemerkt.

XX.

Der Infinitiv im Veda mit einer Systematik des litauischen und slavischen Verbs. Dargestellt von **Alfred Ludwig.** Prag 1871, J. G. Calve'sche K. K. Univ.-Buchhandlung.

The North British Review. October 1870 — January 1871. New Series, vol. XIV. N⁰ CVI. S. 530.

Professor Ludwig of Prague has shown himself to be a profound classical scholar, thoroughly conversant with Indian languages and philology. He is rich in ideas, happy in his

combinations, and acute and clear in exposition, and in reducing a mass of facts to their most general expression; and in any circumstances he may claim a respectful hearing from Indologists and linguists, however much they may differ from his conclusions. The title of his recent work on The Infinitive in the Veda gives no adequate idea of the task he has set himself in it. Although the consideration of the Vedic infinitive occupies a prominent place in his work, it is nevertheless by no means its leading purpose. In pursuing that purpose he goes into a great many other Vedic peculiarities of declension and conjugation; and these details are accumulated not for their own sake, but to confirm a theory, which he has set forth in previous works, concerning the origin of the Indo-Germanic inflection — a theory in direct contradiction with the generally received view of Bopp and his followers. With an energy of personal conviction which often amounts to violence, he impugns the theory that the Indo-Germanic inflection was formed by agglutination (p. 1), or the putting together of successive words which were once disconnected; and he antithetically tries to show that the inflection of nouns arose from the fact that different noun-stems, which originally only indicated the general noun-sense, were by degrees appropriated to the notation of the case-sense, while the inflection of verbs arose from the fact that different expressions of a general verb-sense, which had first appeared in the infinitive form, were differentiated into expressions of verb-relations or verbal forms.

The following extracts from the work will explain this little known theory, and illustrate the author's way of applying it to particular inflective forms. With regard to the noun-531 inflections, he says: | „Hence it follows that the suffix, in the first stage of its existence, never modified the signification of the stem, but borrowed its signification from the stem after it had lost its own demonstrative meaning. This took place in virtue of a kind of self-adjusting balance; for naturally, while people could not think the word with the suffix to be an indivisible whole, they could not conceive its sense to depend entirely on the whole complex compound, but were obliged to consider that even what was felt to be the subordinate element still had a certain significance of its own.

Thus in a spontaneous way there arose a new ramification of meaning" (p. 4, § 5). „In our dissertation on the origin of the A declension it has been shown that the *i* of the locative is no exponent of inflection, but the original auslaut of the stem. . . . . Thus the locative becomes an invariable form, and a relic of that distant epoch when languages were still without inflection" (p. 9, § 9). „It thus becomes evident that the locative and the dative, looked at simply in an historical point of view, lose their qualities as inflective forms, and recede into the period of the creation of words. This creative process seems by degrees to have become worn out; and after it there arose another impulse — to find a use for the refuse forms of the creative period. At first the specific distinction of agens, actio, actum, was left on one side; and the demonstrative form, which was then evidently chiefly used, was made to do duty for it; while the language, whenever it had spare words for the purpose, began gradually to pave the way for that distinction which so eminently contributes to the intelligibility of speech. . . . . But when this differentiation had proceeded a certain distance it was no great step to add the expression of number and case" (p. 15, § 19). „There is nothing to be said about any original significance of case; it reduces itself simply to different applications of a stem . . . . with which later differentiations were connected" (p. 20, § 25). „In accordance with the evidence we have adduced, the genitive and ablative singular must also be referred to the creative period. That is to say, it is proved that there are no indications of any historical chasm between that genitive formation and the formation of the stems. What then was requisite to draw out the first dim feeling of inflection? Nothing but forgetfulness. As long as a recollection remained of the actual connection in the respective formations stems only existed, but no inflections. When the remembrance of this connection had passed away, it was at once felt necessary to think, or more properly to understand, something about those variations the nature and origin of which was no longer known. Then no doubt by the significations which were attached to the forms it was thought that they might be understood" (p. 24, § 29). „With the gradual growth of forms there naturally arose two distinct phenomena, . . .

denotation of grammatical subordination, and co-ordination. It was natural that where there was a relation between terms, there should also exist a tendency to give it an expression indicating the difference or identity of the mutual relations of several terms. Hence also it followed that a certain need arose for the endings called grammatical; the simple termi-
532 nation of | the stem was gradually either altogether abominated, or confined to a special field of meaning, where it assumed the appearance of an inflective form" (p. 25, § 31). „In the period the relics of which we are tracing, no meaning could have been exclusively attached to any form; the directive criterion of mutual understanding must have been, much more exclusively than during the time when grammar was complete, the self-resulting intellectual connection of utterances coming one after the other" (p. 35, § 40).

In discussing the origin of verb-forms, the author (§ 54, and seq.) tries to prove that those are original verb-forms which are devoid of definite relations to grammatical persons; and, in answer to the question „what such forms are", he says that „they are infinitives, the application of which has not yet been changed from an indefinite to a definite signification" (p. 79, § 60). He endeavours further to show that the terminations of the singular present of the middle voice, *mâi, sâi, tâi* (which he regards as the original forms, in Greek μαι, σαι, ται) have no other original sense than a merely nominal one, and subsequently an absolute verbal sense, i. e., that of the infinitive, without any relation to grammatical persons, numbers, or distinction of active and middle; and he concludes: „as the terminations (of the active), *mi, si ti* have given the stems for the ulterior formations *mâi, sâi, tâi,* .... it is proved by implication that the stems of *mi, si, ti,* were also originally and virtually without any such relation — that they were, even more than the forms *mâi, sâi, tâi,* originally nominal, that they subsequently possessed an absolute verbal meaning, and that only a later process .... accomplished their separation and relation to single grammatical persons of the subject" (p. 145, § 118).

This explanation of the origin of Indo-Germanic inflection is almost entirely based on the deviations from ordinary Sanscrit, relating to inflective forms and grammatical relations

which are found in the traditional texts of the Veda. Thus, for instance, at page 9 the frequent absence of *i*, the exponent of the locative singular, in themes in *an*, is used to fortify the assumption that this *i* is no sign of case, but the auslaut of a root-formation; and at p. 73 a few instances of forms where *se* seems to indicate the first person singular are employed to show that such forms were not at first, as afterwards, used exclusively in Sanscrit as signs of the second person, as is the case with their reflex forms in Greek σαι and in Gothic *za*. Without a lengthened investigation it would be impossible to go deeply into the question whether such isolated phenomena can properly support an induction involving consequences so trenchant, or to refute an hypothesis built up on such stores of knowledge, and with such intellectual gifts. One point however may be indicated. The justification of such deductions from the traditional Vedic texts manifestly depends on a correct estimate of their history, their origin, and the way in which they were handed down till they assumed their present form. However small may be our certain knowledge regarding them — for Vedic science is still in its infancy — it can hardly be doubted that several Vedic hymns belong to a time when the language in which | they 533 were sung was essentially the vernacular tongue of a narrow region, and therefore subject to all the influences which are active in living languages. But it is equally certain that other hymns belong to a later time, when this language had become extinct as a vernacular, and was preserved in narrow circles scattered over a wide extent of country, where a variety of national idioms were spoken, some of them nearly related to that of the hymns. These idioms probably had some influence, though a subordinate one, on the language in which the hymns were sung. As for their transmission, it is equally certain that for a long time it was only oral — a kind of tradition in itself incapable of preserving an original faithfully. But in consequence of the wide diffusion of the Aryans over India the tradition had often to be preserved in places where not only different Aryan idioms, but also other non-Aryan languages, prevailed; and through the religious use to which the texts were devoted they were handed down, not only by men who wholly or partially understood them, but also by others

who understood little or nothing of them, but had simply learned them by heart for religious purposes. In the light of these facts it becomes clear that they must have been exposed to all kinds of corruption. Then again, with regard to the men who collected and wrote down the traditional texts. Without undervaluing their zeal in preserving forms of words which could not be intelligible to them without the boldest hypotheses, we may at least be sure that they were not practised or enlightened critics, and that, if they made essentially true transcripts of the texts orally gathered from the singers, they were at any rate unable to detect the many corruptions which had crept into them in the lapse of time.

These facts, well weighed, lead to explanations of the abnormal phenomena of the traditional Vedic texts, widely different from those of Professor Ludwig. Many of these phenomena may prove to be by-forms of phonetic origin, such as occur in all art-languages which rest on a living vernacular speech. For instance, the occurence of locatives without *i* by the side of those with *i*, which is shown by the consensus of related languages to be the primordial locative sign, may be illustrated by kindred phenomena in modern tongues. Thus, in modern German the dative termination *e* is sometimes used and sometimes omitted; and in the written language, especially poetry, rhythmical and metrical influences cause both forms to be alternately used. Other phenomena of this kind are easily explained by the influence of vernacular idioms. Others, especially those which contradict not only the Sanscrit but also all the kindred languages, can hardly be anything but corruptions which the Indian revisers with their insufficient critical knowledge and their reverence for tradition did not venture to amend.

Professor Ludwig, on the contrary, attributes to the traditional text so high a degree of accuracy that he believes he can discover in it the relics of a non-inflected condition of the Indo-Germanic linguistic stock, and arrives at a conclusion which seems enough of itself to show the utter improbability of his theory. The Vedic language seems to him to offer so great a number of non-inflective grammatical forms that he says: — „We can therefore (but only relatively) set 534 down the | completion of the grammatical construction of the

language of the Aryans as hardly five centuries before the oldest of the Vedas. If we take this Veda, in round numbers, to be about 1500 B. C., then it follows with tolerable certainty that the completion of the grammar must be dated about 2000 B. C. Accordingly the western migrations of the Aryans, who doubtless set out with a completed grammar, must be subsequent to this date" (p. 148, § 120). It may be doubted whether an unprejudiced scholar would be convinced by any argument of so comparatively late a completion of a grammar which is found in essential identity through all the phases of the Indo-Germanic languages, especially when it is borne in mind that the populations by which these languages were spoken separated so early that none of them, not even the oldest, or those whose culture dated the farthest back, as the Aryan Indians, remembered anything of their immigration into their historical abode. Surely if the grammar, which by the hypothesis was completed only about 2000 B. C., was still, 500 years later, among the Indians, in such an unsettled condition that a multitude of forms could express all relations indefinitely, then the other tribes could not possibly have attained to a grammatical form in such harmonius conformity with Sanscrit and Zend.

Professor Ludwig indeed endeavours to point out analogous phenomena in other languages; but the illustrations are scanty, and are treated in the same manner as the Vedic ones. Scarcely any of his hypotheses can be admitted by careful critics. A single instance will show the rashness with which from the use of one form for several grammatical relations he infers a previous and general meaning not yet confined to one special sense, and then further infers a former uninflective character. With regard to the third person singular Âtmanepada he says: „To the historical method, which is able to distinguish the later from the earlier, it is evident that the older form, before the later has appeared, must have occupied the whole field of meaning; and the same method without difficulty or hesitation deduces the later more special and definite meaning from the crowding on of more recent forms. We can still trace for *te* the sense of both first and third person in the Gothic *haitada haitaidau*" (p. 78, § 59). The Gothic use of the first and third person of the terminative

da (the reflex of the Sanscrit *te*, which indicates the third person) is thus treated as showing that the reflex of this termination in the primeval mother tongue indicated both these persons. But it is well known that in the Gothic plural there is a single form in *anda* (reflex of the Sanscrit *ante*, third person plural) for all three persons; and if the deduction from the first and third person singular is correct, it would also apply to the first, second and third persons plural. But if the Gothic had thus, some 2000 years after the Vedic era, or 2500 after the completion of the grammatical inflection, preserved some relics of its original non-flective condition in the passive forms just quoted, would it not be necessary to recognise a similar phenomenon a few centuries later in the old Saxon use of *sind* or *sindun* (Anglo-Saxon, *sind sindon*) for three persons of the present plural, or in the middle German *sint* for the third person | plural, and, less frequently, the second person plural, and in modern German *sind* for the first and third persons plural, or again in the use of the first person plural for the first person singular in the French patois *j'aimons?* With regard to all this instances, even the Gothic ones, the received opinion is that they come from the extension of meanings originally more specialized, and that they have been taken to replace forms which had been lost in the lapse of time. With regard to the Gothic, Professor Leo Meyer (Die Gothische Sprache, sec. 141) says: „In the singular (of the Gothic passive) the proper third person is also used for the first; and in the plural the third person proper represents also the first and second". What ever right Professor Ludwig has to transfer his theory of Vedic forms to the Gothic, another man has the same right to apply to the Vedic the generally accepted theory of the Gothic, and to explain the few instances of the kind, which after a critical investigation may still be found in the Veda, by the analogy of the Gothic, old Saxon, and the like. While Vedic forms furnish the author with his facts, assumed phonetic transmutations are the materials with which he endeavours to prove his theory of the origin and history of these forms. This is no reproach to him; but the circumstance deserves to be noted, that, while he inveighs against the bold hypotheses of many

critics with regard to phonetic changes, he himself is far from being moderate in the use of them.

In that part of the work which deals exclusively with Vedic forms without regard to the theory of inflection, the author has amassed a quantity of valuable matter which no one who occupies himself with the Veda can dispense with. Even here there is much which cannot be accepted; but the preponderance of good is so great that the work takes a very high place in the field of Vedic research. There are many explanations and comparisons of Indo-Germanic forms, which will greatly heighten the author's philological reputation. It is not necessary to give instances of these happy suggestions, which sometimes rise to the level of genius; but it may be useful to show, by referring to a few passages, that even in this portion of the work the student cannot dispense with the exercise of his critical faculty.

At p. 8, *vâm* in the hymn to Pûshan (Ṛgveda, vi. 55), is taken to be a mutilated form of *yuvā̃m*, „ye both". Though the unaccentuated *vâm*, the by-form of several cases of the dual of the pronoun of the second person has to be thus explained, still the connection in this text shows that we have here a mutilated form of *âvā̃m*, nominative dual of the pronoun of the first person. The words „*éhi vā̃m ā̃ghṛṇe sám̩ sacâvahai*" must be translated: „Come here, O Pûshan, we both will go together". Compare i. 42, 1, „*sákshvâ deva prá ṇas puráḥ*", „go, O god, before us".

At p. 10 the author is inclined to identify *avós* (Ṛgv. vi. 67, 11; vii. 67, 4; x. 132, 5) with *avás*. The true account may be seen in the additions to the St. Petersburg dictionary under *avá*. It is the dual of the pronoun *avá* which corresponds with the Zend *ava*. Compare *tā̃ vâm* (x. 132, 2). |

At p. 21 it is said „that the genitive *asya* is a mutilated 536 form of *asyas* (itself an abbreviation of *asyâs*) we have already proved . . . In Ṛgveda, iv. 3, 4, we actually find *asyā̃ḥ ṛtásya*". It certainly is to be found there, but *asyā̃s* does not belong to *ṛtásya*, but to *çámyai*, which precedes in this quarter verse. That these forms in *ai* (generally datives of the fem. sing.) not unfrequently occur in the Veda in the sense of the genitive singular feminine, has been long ago remarked. Whether they are only phonetic changes of the ordinary endings of the

genitive singular feminine *âs*, or the dative employed as a genitive, need not be here decided. In favour of the latter hypothesis is the replacement of the dative by the genitive, common in Pâli, and universal in Prâkrit. This replacement was no doubt preceded by the identification of the two cases, of which there are numerous traces in all Sanscrit writings. In later times this may have been caused by the influence of the vernacular languages, in which the dative is absorbed by the genitive. Previously, and in the Vedas, it may have been caused by the tendency to identify the two cases, which gradually brought about the complete obliteration of the dative. Parallel phenomena are found in kindred languages with regard to other cases.

At p. 22 *jániman* (Ṛgv. iv. 22, 4) is taken as an ablative. Why could it not, as elsewhere, be a locative? „Trembled before the mighty at his birth"; compare Ṛgv. iv. 17, 2, and other places.

In the same page *sū́ras* in Ṛgveda i. 174, 5, is taken to be a nominative form, from *sū́ra,* in a genitive sense. It is not absolutely impossible to take it in a nominative sense, though that is hardly feasible. But why should it not be the genitive of *svàr,* which it is with precisely the same accentuation in another place (vii. 69, 4, *sū́ro duhitā́,* „daughter of the sun")? Compare the regularly accentuated dative *sûrê* (Ṛgv. iv. 3, 8) and the Zend genitive *hûro* from *hvare,* which normally corresponds with *svàr.*

At p. 75 *ûcishe* in the Vâjasaneyi Saṃhitâ xii. 49, in agreement with Mahidhara, is taken for *ûcire,* the third person plural. This is wrong; *ûcishe* both in form and sense is the second person singular; and thus it is taken by Sâyaṇa on the Ṛgveda, iii. 22, 3, where the verse appears.

At p. 107 *vareyā́t* (Ṛgveda x. 27, 11) is taken for a conjunctive. But no one who considers the potential in Pâli (e. g., the third person singular *careya,* which would correspond with Sanscrit *car-ayet;* compare Lassen, Institutiones linguae Pracriticae, p. 358), and the Attic Optative of the contracted verbs (i. e., of those from the original in *ayo, eyo, oyo,* for the still more ancient *aya,* e. g., φιλοίην for φιλεyο-ιην) will hesitate to admit *vareyā́t* to be a potential of the 10th conjugation, essentially similar in formation to the Pâli and Greek,

that is to say, from *varaya-yât* with the contraction of *aya* into *e*, as in the Prâkrit. Compare, e. g., the Prâkrit *kâmedi* for Sanscrit *kâm-aya-ti* in epic poetry. |

With regard to p. 120, it must be observed that the 537 Gothic *grêtan* is not connected with the Sanscrit *krand*, but with *hrâd*, originally *ghrad;* and p. 124 suggests the remark that the perfect indicative and other indicatives (e. g., the present) are not employed in an imperative sense because they in themselves convey this meaning, but as a form of courtesy. The thing commanded is thereby represented as an act of the doer's own will. If, instead of saying „Do this", we say „You are doing this" there is a certain recognition of spontaneity in the phrase.

XXI.

Wörterbuch zum Rig-Veda von **Hermann Grassmann**, Professor am Marienstifts-Gymnasium zu Stettin. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1873. (In ungefähr sechs Lieferungen). Erste Lieferung. gross 8⁰. VIII Seiten und 288 Columnen: A — Ṛtvíya.

Götting. gel. Anzeigen, 1873, St. 1, S. 14.

Obgleich in seiner Zeit gerade jetzt sehr beschränkt, hält es Ref. doch für Pflicht, den Anfang eines Werkes freudig zu begrüssen, welches für die Förderung des Verständnisses der Veden viel zu leisten verspricht, und ihm einen glücklichen Fortgang und Abschluss zu wünschen. Zwar beschränkt es sich nur auf die Hymnen des Ṛgveda und wir können nicht bergen, dass uns die Ausdehnung auch auf die übrigen Sammlungen sehr angenehm gewesen wäre; allein jener ist aus hinlänglich bekannten Gründen unzweifelhaft der wichtigste und demgemäss wird ein Wörterbuch auch in dieser Beschränkung von grossem Nutzen sein. Doch kann Ref. nicht umhin, den Wunsch auszusprechen, dass der Hr Verf., wie er, nach der Vorrede zu urtheilen, auch zu beabsichtigen scheint, die

Varianten berücksichtigen möge, welche die übrigen Vedentexte für die Verse darbieten, welche sie mit dem Ṛgveda gemeinsam 15 haben. Denn es ist keinem Zweifel zu | unterwerfen, dass sie nicht selten die ursprüngliche Fassung darbieten und, wo dies nicht der Fall ist, bisweilen wenigstens alte Sprachformen, welche fast ein eben so grosses Interesse verdienen. So gilt das Letztere z. B. unzweifelhaft für den Acc. pl. Ptcp. Pf. von *vid*, nämlich *vidvánas,* welcher als V. L. im Atharvaveda IX. 9, 7 erscheint. Vergleichen wir aber die entsprechende Stelle im Ṛgveda I. 164, 6, so ergiebt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, dass auch das erstre für den Atharvaveda anzunehmen ist, d. h., dass er die ursprüngliche Gestalt des Verses treuer als der ṚV. bewahrt hat. — Die Stelle lautet im ṚV.

ácikitvâñ cikitúshaç cid átra kavīn pṛchâmi vidmáne ná vidvân

Abgesehen von einer phonetischen Verschiedenheit, die von keinem Belang ist, weicht der Ath. nur darin ab, dass er statt des Infinitivs *vidmáne* (= griech. ϝίδμεναι), welcher noch einmal im ṚV. erscheint, das erwähnte *vidvánas* (*vidváno*) hat. Übersetzt man nach letzterer Lesart, so ergiebt sich der wie sonst, so auch in den Veden so beliebte Parallelismus: „Ich ein Unkundiger (frage) alle Kundige hier (d. h. auf Erden); die Weisen frag ich die Wissenden ein nicht Wissender". Vergl. ṚV. I. 120, 2 *vidvâṁsau — ávidvân.* Mir scheint der Sinn, welchen die ṚV.-Lesart giebt „die Weisen frage ich, um es zu wissen" jenem Gegensatz von *ná vidvân* und *vidvánas* weit nachzustehen, und es ist mir daher wahrscheinlich, dass ein Sänger (nicht die Diaskeuasten des ṚV., s. weiterhin), für den die Form *vidvánas* ganz obsolet geworden war, dafür den noch bekannten Infinitiv 16 substituirte. Doch will ich nicht unerwähnt | lassen, dass man vielleicht in ṚV. X. 88, 18 *pṛchâmi vaḥ kavayo vidmáne kám* eine Stütze für *vidmáne* finden kann; was ich hier nicht diskutiren will, da die Leseart des Ath., selbst wenn man ihr keinen höheren Werth als der des ṚV. zusprechen will, doch an und für sich ein hohes Interesse verdient.

Doch genug dieser Abschweifung! Eine rasche Durchsicht dieser ersten Lieferung gewährt die Überzeugung, dass das Wörterbuch den Wortschatz des Ṛgveda vollständig enthalten, auch zugleich alle Formen desselben — die verbalen und nominalen — darbieten wird, und zwar nicht bloss, wie

sie sich im Texte geschrieben finden, sondern auch wie sie zu lesen sind, z. B. *ia* statt *ya*, *ua* statt *va*, *°vanas* statt *°vnas* u. s. w.

Dass es die gewöhnlichen Aufgaben eines Wörterbuchs: — Etymologie, Bedeutung, Syntax, auch Besonderheiten der lautlichen Behandlung von Wörtern — zu erfüllen bemüht ist, bedarf kaum der Bemerkung.

Natürlich wird der Hr Verf. sich nicht für alle Einzelnheiten seiner Darstellung allgemeine Beistimmung versprechen und auch dem Ref. ist manches begegnet, welches auch anders angesehen werden könnte. Doch darüber zu rechten, wird sich vielleicht eine Gelegenheit bieten, wenn das Werk erst weiter vorgeschritten sein wird.

Für jetzt beschränken wir uns darauf, zunächst einen Irrthum des Hrn Verfs. zu berichtigen, welcher sich auch im Ptsb. Wtbch. findet. So geringfügig er vielleicht Manchem scheinen möchte, so ist die Berichtigung doch nicht ohne eine gewisse Bedeutung. Denn die | Anomalie, welche dadurch 17 hervortritt, gewährt, zumal in Verbindung mit nicht wenigen ähnlichen, einen Einblick in die Diaskeuase des Ṛgveda, welcher den Charakter des überlieferten Textes einigermassen aufhellt.

Unter den Casus des Nomen *ushṭra* führt nämlich der Hr Verf. den Genetiv Plur., wie das Ptsb. Wtb., in der Gestalt *ushṭrâṇâm* mit lingualem Nasal auf. Der Nasal ist aber, und zwar gegen alle sonstige Analogie, dental. Die Form erscheint nur zweimal im ṚV. und war beidemal im 8ten Maṇḍala; in der ersten Stelle (VIII. 5, 37) haben sowohl M. Müller als Aufrecht den Dental, jener in beiden Texten (Saṃhitâ und Pada), in der 2ten (VIII. 46, 22) hat M. M. ebenfalls in beiden Texten den Dental; Aufrecht dagegen den Lingual; aber gerade in dieser Stelle entscheidet ṚV.-Prâtiç. V. 20 (M. M. 357, 7; Regnier p. 266) für den Dental.

In Zusammensetzungen tritt zuweilen keine neue Lingualisirung ein, wenn schon mehrere Linguale sich in ihnen befinden; im einfachen Worte sogar verhindert ein *ṛ* und *r* gewöhnlich die Lingualisirung von *s* zu *sh*; man könnte daher geneigt sein, die Bewahrung des Dentals dem Einfluss der dem *r* vorhergehenden *shṭ* zuzuschreiben, allein die phoneti-

schen Erscheinungen in Zusammensetzungen geben keinen Massstab für die in einfachen Wörtern, und die Umwandlungen von *s* keinen für die von *n*. Zu allem Überfluss aber bildet *râshṭra*, in welchem dem letzten *r* sogar drei Linguale vorhergehen, *râshṭrâṇâm* mit lingualem Nasal, so dass wir bei *ushṭrânâm* die Bewahrung des Dentals wohl einzig dadurch erklären können, dass die Diaskeuasten des Ṛgveda bei ihrer 18 Fixirung des | Saṃhitâ-Textes Regeln absolut nicht berücksichtigten, oder gar nicht kannten, sondern vielmehr mit der unbefangensten Vorurtheilslosigkeit den Text genau so wiedergaben, wie sie ihn mit dem wunderbar feinen Ohre, welches den Indern überhaupt eigen zu sein scheint, aus dem Munde derjenigen Träger und Überlieferer der Hymnen empfingen, denen sie das meiste Zutrauen schenkten, welche sie unter allen ihnen zugänglichen Hotar's für die treuesten Bewahrer der Überlieferung halten zu dürfen glaubten.

Und dieser aus diesem einzigen Fall schon sich ergebende Schluss erhält durch eine eingehende Betrachtung des uns überlieferten Vedentextes eine solche Fülle von Bestätigungen, dass man ihn als unzweifelhaft betrachten darf. Es giebt fast keine noch so weit greifende Analogie, welche nicht durch mehr oder weniger Ausnahmen durchbrochen würde. So z. B., um nur einen Fall zu erwähnen, finden wir in Bezug auf den Übertritt der Aspiration das Wort, welches nach der allgemeinen Regel *dhâkshoḥ* lauten muss, in der einen der beiden Stellen, in denen es vorkömmt, nämlich X. 115, 4 wirklich in dieser Gestalt, dagegen in der andern (II. 4, 4) ohne Aspiration *dâkshoḥ* (vgl. Prâtiç. 317 M. M.); beiläufig bemerke ich, dass dieses Wort im Ptsb. Wtbch. auch in den Nachträgen fehlt; *dhâkshat* erscheint einmal (VI. 3, 4), dagegen zweimal *dâkshat* (I. 130, 8; II. 4, 7); *dhâkshataḥ*, welches nur einmal vorkömmt (X. 91, 7 = SV. II. 3. 2. 7. 2) hat *dh; dhâkshi* dagegen erscheint an drei Stellen mit *dh* (I. 76, 3; IV. 4, 4 = VS. 13, 12; und ṚV. VI. 18, 10); dagegen an zweien mit *d* (I. 141, 8; II. 19 1, 10); | eben so *dhakshûshaḥ* in der einzigen Stelle, in welcher es vorkömmt, mit *d* (I. 141, 7); umgekehrt hätte *dagh* + *tam* nach der allgemeinen Analogie *dagdham* werden müssen; statt dessen findet sich in der einzigen Stelle, in welcher es vorkömmt (I. 183, 4), *dhaktam*, wofür sich nur eine Analogie in *dhattâm* darbietet, welche auch in das gewöhnliche Sanskrit

übergegangen ist. Ähnliche Schwankungen finden sich in den meisten analogen Fällen; dagegen nur *dúdukshan*, wo der Pada-Text, ohne Zweifel, weil *dh* in anderen zu *duh* gehörenden Formen erscheint (vgl. z. B. *dhúkshata* VI. 48, 12 u. 13, aber *dukshata* I. 160, 3; *dhukshan* VIII. 1, 17, aber *dukshán* I. 121, 8; nur *dhukshánta* VIII. 7, 3, *dhukshásva* VIII. 13, 25; IX. 61, 15 = SV. II. 5. 2. 20. 3; Vâl. 6, 7; *dhukshva* IV. 57, 2), *dúdhukshan* schreibt, während er in den Derivaten des Desiderativ von *dabh*, trotz dem, dass die Grammatik, ohne Zweifel auf gute Autoritäten gestützt, nur *dhipsa* und selbst das organischere *dhîpsa* vorschreibt (vgl. sogar *lîpsa* im Ath. XX. 134, 5, im TBr. u. Ait.-Br., Ptsb. Wtbch., wo die Grammatik nur *lipsa* kennt), *dipsa* hat, ohne Zweifel, weil keine hierher gehörige Form mit *dh* im ṚV. erscheint.

Diese und eine Menge ähnlicher Fälle in fast allen Theilen der vedischen Grammatik geben die Überzeugung, dass der uns überlieferte Text des Ṛgveda ohne jedes Streben nach Congruenz, ganz so fixirt ward, wie er im Munde der Sänger oder Recitirer zu der Zeit lebte, als ihn die Diaskeuase feststellte.

Freilich giebt es auch Fälle, in denen man eine in consequenter Weise durchgeführte Umwandlung des ursprünglichen Textes mit mehr | oder weniger Wahrscheinlichkeit nachweisen 20 kann, so z. B., wo der ṚV. fast durchweg *suvâná* im Gegensatz zu dem im SV. erscheinenden und durch das Metrum geschützten *svâná* bietet. Aber bei genauerer Erwägung ergeben sie sich als solche, die sich schon im Munde der Sänger gebildet hatten. Es versteht sich ja von selbst, dass die lange mündliche Überlieferung nicht im Stande war, diese zum Theil uralten Lieder treu zu bewahren. Es wirkten speciell manche Momente zur Umgestaltung mit, welche wir schon jetzt mit grosser Bestimmtheit zu erkennen vermögen, so insbesondre ein sich entwickelnder künstlicher Vortrag, welcher die alte Gestalt auf das allertiefste afficirte und den metrischen Bau nicht selten fast unkenntlich machte. Natürlich waren auch Umwandlungen der Sprache von Einfluss; nicht am wenigsten aber die Einwirkung von Volkssprachen, welche zur Zeit der Diaskeuase unzweifelhaft schon herrschten und wohl schon lange vorher lebendig waren. Fälle z. B. wie *dûḍhí* für *durdhí* [besser in „Nachrichten" 1876, S. 305], *dûḍábha* (*dûlábha*) für

durdábha, dûṇâ̆ça für *durṇáça* [1], *ácchâ* für **âkshâ* entsprechen 21 be-|kanntlich so genau den prâkritischen Lautgesetzen, dass man anerkennen muss, dass diese schon vor der Feststellung des Veden-Textes in den damals lebenden Volkssprachen herrschten; in *dûḍhî* ist *rdh* zunächst zu *ḍḍh* geworden (Lassen Inst. L. Pr. 248. 252), dann Vokaldehnung und Einbusse des einen Consonanten eingetreten (Lass. S. 142. vgl. speciell pr. *ṇîphura* aus sskr. *niḥsphura* vermittelst zwischenliegenden **nishphura*, dann **ṇipphura* vgl. Lass. 260). Ebenso ward in *dûḍábha rd* zu *ḍḍ* (Lassen 252), dann *û* und Einbusse eines *ḍ* (ebds. 142); ebenso in *dûṇâça rṇ* zu *ṇṇ* (ebds. 245) u. s. w. Was *ácchâ* betrifft, so vgl. man Lassen S. 263. Doch genug dieser Andeutungen, welche ich an einer andern Stelle eingehend zu verfolgen hoffe.

Dagegen möge man Ref. noch eine Bemerkung in Bezug auf die Partikel *u* erlauben. Darüber heisst es bei dem Hrn Verf. „*u* und, wo das Versmass die Länge fordert oder begünstigt, *û* geschrieben, und zwar besonders häufig in der zweiten Silbe der Verszeile vor einfacher Consonanz". Obgleich diese Angaben im Allgemeinen richtig sind, so sind sie doch bei genauer Betrachtung etwas anders zu fassen. Unter den, so viel ich gezählt habe, 26 Stellen, in denen *û* in der zweiten Silbe des Pâda erscheint, sind nicht weniger als 10, in denen *shu* (für *su*) folgt (nämlich I. 53, 1, wo *ni û shu* zu lesen; IV. 43, 6; V. 73, 4; 74, 9; VI. 24, 9; VIII. 41, 21; 59, 9[2]; 22 X. 61, 27; 178, 1). Nun | erscheint es aber vor *shu* sehr häufig auch in der 3ten Silbe des Pâda gedehnt, wo, wie schon bemerkt, Einfluss des Metrum schwerlich anzuerkennen ist; ich habe hieher gehöriger Fälle nicht weniger als 45 gezählt,

---

[1] So Pada, wie denn *dûṇâça* unter den Wörtern aufgeführt wird, in denen ein Vokal, hier *a*, gedehnt ist (Prâtiç. M. M. 573) und in der That kenne ich keine Beispiele, in denen die Ptcp. Fut. Pass. auf blosses *a*, welche in der Zsstzg. mit *dus* und *su* erscheinen, wurzelhaftes *a* dehnen. Im ṚV. erscheint *dûṇáça* mit kurzem *a* zwar nur einmal (III. 56, 8), allein in vier Fällen, wo langes *â* erscheint, lässt es sich entschieden aus dem Einfluss des Metrum erklären. Es findet sich nämlich hier in der 2ten Silbe des Pâda, wo Dehnung von kurzen Vokalen so oft eintritt; diese Stellen sind I. 176, 4; VI. 27, 8; 45, 26; VII. 18, 25. An den beiden übrigen Stellen VII. 32, 7; IX. 63, 11 er-21 scheint die Dehnung in | der 3ten Silbe des Pâda, wo wir sie kaum als Folge des Metrum betrachten dürfen; ich wage daher nicht mit Sicherheit zu behaupten, dass *â* unorganisch sei; doch ist es mir höchst wahrscheinlich.

von denen jedoch 23 nur für einen gelten können, da sie einen Refrain bilden. Die Stellen sind I. 27, 4; 36, 13; 45, 5; 112, 1—23; 138, 4; 184, 2; II. 6, 1; 41, 7; III. 36, 1; V. 73, 8; 74, 10; 85, 5; VI. 15, 1; 16, 16; 25, 1; 27, 7; VII. 29, 2; VIII. 20, 19; 24, 1; 41, 1; 50, 5; IX. 110, 1; X. 10, 14. Ausserdem erscheint es vor *shu* auch an 4ter Stelle gedehnt, X. 126, 6, wo es jedoch auch dem Metrum die Dehnung verdanken könnte. Die Dehnung erscheint also vor *shu* in 56 Stellen und wir mögen danach schon vermuthen, dass sie vorwaltend dem Einfluss des nachfolgenden *shu* verdankt wird. Diese Annahme erhält aber keine geringe Bestätigung dadurch, dass, wo es ungedehnt vor *shu* erscheint, mit Ausnahme der wenigen Fälle, wo dieses in der 3ten Silbe Statt findet (es sind deren, so viel ich angemerkt habe, nur 4; nämlich I. 26, 5; IV. 20, 4; VII. 93, 6; VIII. 26, 1), die Kürze durch das Metrum herbeigeführt ist; in I. 164, 26; IV. 55, 4; V. 83, 10; X. 40, 11 erscheint es in 11 oder 12 silbigen Pâda's in der 7ten Silbe, d. h. in der vorletzten Stelle des 2ten Fusses. In diesem herrscht aber choriambischer Rhythmus vor, wie dieses, abgesehen von den vedischen Beispielen, durch die daraus entwickelten Metra des gewöhnlichen Sskrit, Indravajrâ und Upendravajrâ, Vaṁçasthâ und Indravaṁçâ, bestätigt wird, in denen der Choriamb allein in diesem Fusse eintritt. In I. 164, 26 bleibt *u* kurz, um den Choriamb selbst | zu bewahren, 23 in den übrigen Fällen um den an dieser Stelle so sehr häufigen Paeon quartus (óυυ—́). Wir dürfen also als fast unverbrüchliche Regel aufstellen, dass die Partikel *u* vor *shu* (für *su*) gedehnt wird. Denn durch metrische Einflüsse geschieht es nur sporadisch, und an denselben Stellen, wo die aus metrischem Einflusse erklärbare Länge erscheint, findet sich eben so häufig, vielleicht noch häufiger (ich gestehe nämlich, die Stellen mit kurzem *u* nicht alle angemerkt zu haben) Kürze. So z. B. erscheint *û* ausser der schon angeführten Stelle (vor *shu*) in der 4ten Silbe nur noch einmal (I. 113, 11) und zwar vor *nu;* aber unter den Stellen, in denen *û* in zweiter Silbe vorkommt — nach Abzug der 10 vor *shu,* noch 16 —, erscheinen nicht weniger als 7, in denen ebenfalls *nu* folgt (nämlich I. 179, 1, wo *apy* zu lesen; 179, 2; II. 29, 3; IV. 36, 2; VIII. 52, 5; 55, 9; X. 27, 6); noch ein 9tes Beispiel der Dehnung vor *nu* findet sich in der 3ten Silbe V. 85, 6, so dass

man fast vermuthen sollte, dass in der 2ten Silbe eher oder eben so sehr der Nasal, als das Metrum, die Dehnung herbeigeführt hat. Diese Annahme erhält wiederum einige Bestätigung einerseits dadurch, dass unter den noch verbleibenden 9 Beispielen der Dehnung in der 2ten Silbe noch 2 sind, wo das folgende Wort ebenfalls mit *n* beginnt (I. 77, 2 und VIII. 22, 13); andrerseits dadurch, dass Beispiele in Menge existiren, wo *u* in der zweiten, so wie der 3ten, 4ten, 6ten, 7ten ungedehnt erscheint.

Was die Regel betrifft, wo das Versmass die Dehnung einer wortauslautenden Kürze erfordert, nämlich in der 6ten 24 Silbe eines 8silbi-|gen und in der 8ten und 10 eines 11 oder 12silbigen Pâda, so findet sie sich an 7 Stellen beobachtet; nämlich in der 6ten Silbe in VIII. 50, 12; in der 8ten in II. 18, 2; in der 10ten in I. 140, 4; IV. 6, 11; X. 56, 1; 61, 24; 130, 2. Doch findet sich auch hier wieder eine Ausnahme in Bezug auf die 8te Silbe X. 161, 4.

Selbst die Regel, welche im Allgemeinen Dehnung einer auslautenden Kürze vor folgender Position verbietet, findet, wie sonst, so auch für *u* eine Ausnahme in I. 124, 5 in 2ter Silbe (es ist nämlich *vi û* zu lesen).

Wollen wir aus diesem Detail eine kurze Regel für die Dehnung finden, so werden wir sagen müssen: Die Dehnung findet Statt 1. in der 6ten Silbe 8 silbiger und in der 8ten und 10ten 11 und 12silbiger Pâda's mit einer Ausnahme. 2. vor *shu* (für *su*), mit wenigen Ausnahmen, in der 2ten, 3ten und 4ten Silbe eines Pâda. 3. bisweilen auch sonst in der 2ten, 3ten und 4ten Silbe, insbesondre vor *nu*.

Mehr darf man schwerlich im Allgemeinen angeben. Denn wenn gleich *û* auch vor zwei andern mit *n* anlautenden Wörtern in der 2ten Silbe erscheint, so giebt es doch Fälle genug, wo es vor *n* hier kurz bleibt, z. B. vor *nûnam* V. 58, 1; vor *nimman* I. 30, 2. Höchstens könnte man noch bemerken, dass es zweimal in der 2ten Silbe bei Bewahrung des Hiatus gedehnt ist: *û ayân* VI. 71, 5 und *û akṛṇvan* X. 88, 10. Denn es erscheint zwar vielfach auch im Hiatus kurz, aber an andern Stellen des Verses und unter andern Bedingungen (vgl. z. B. I. 46, 10; 105, 2; 162, 21; II. 2, 46 u. aa.).

Die wenigen noch übrigen Fälle der Dehnung von *u*, näm-25 lich in der 2ten Silbe noch | vor *çûcim* II. 35, 3; vor *mahîr*

VIII. 55, 10; vor *pavítram* IX. 45, 4 und *sutásya* X. 94, 8, so wie in der 3ten Silbe vor *tú* X. 88, 6 stehen, wie schon angedeutet, ganz vereinzelt und legen, so wie die ganze auch hier hervortretende Unregelmässigkeit, ebenfalls Zeugniss dafür ab, dass die Diaskeuase, auf welcher unser Text beruht, ohne jegliche Regel die Lieder so festsetzte, wie sie sie aus dem Munde derer empfing, welche sie zu recitiren hatten.

Schliesslich hatte Ref. die Absicht, einiges über die Formen zu bemerken, welche der Hr Verf. als Themen, oder überhaupt an die Spitze stellt. Doch würde dies dieser Anzeige eine zu grosse Ausdehnung geben; es möge daher für die einer späteren Lieferung verspart werden. Doch möge schon hier die Bemerkung verstattet sein, dass Ref. kaum begreiflich scheint, warum der Hr Verf., der sich doch sonst nicht von der indischen Überlieferung beherrschen lässt, bei *ácchâ,* trotzdem, dass er nach Erwägung, dass *áccha* mit auslautender Kürze nur am Ende eines Hemistichs und in zwei vereinzelten Stellen erscheint (sogar am Ende eines Pâda und vor Position, wie wir noch besonders hervorheben müssen), selbst abschliesst: „Es würde also hiernach besser *ácchā* zu schreiben sein", dennoch *ácha* an die Spitze stellt. Die hier eintretende Verkürzung im Auslaut zeigt uns, wie die Adverbia und Partikeln auf *a,* von denen sich grösstentheils beweisen lässt, dass sie ursprünglich auf *â* auslauteten, zu der Verkürzung ihres Auslauts gelangt sind, und von nicht wenigen derselben liegen in den Veden deutliche Zeichen vor, dass sie im Zusammenhang der Rede und des Verses ihre ursprüng-|liche 26 Länge noch sehr häufig bewahrten, also im Sprachbewusstsein noch in beiden Formen existirten. Wo dies aber so klar ist wie bei *ácchâ,* verdient die ursprüngliche Form natürlich die erste Stelle.

Es erübrigt nur noch unsre besten Wünsche für den Fortgang des Werkes auszusprechen, von welchem Ref. keine geringe Förderung für die Kenntniss des Indogermanischen Alterthums und höchst dankenswerthe Hülfe für seine eignen Arbeiten mit festester Überzeugung erwartet.

XXII.

Berichtigung S. 17 [[o. S. 308]] Z. 6 v. u. [[5 v. o.]].

Götting. gel. Anzeigen, 1873, St. 12, S. 440.

Bei Besprechung des Nasals in *ushṭrânâm* ist nach dem Aufrechtschen Text des Ṛgveda und dem Citat im Petersburger Wörterbuch angenommen, dass *râshṭrânâm* mit einem lingualen Nasal im Ṛgveda geschrieben werde. Aber auch dieses ist nicht der Fall. ṚV. VII. 34, 11 ist राष्ट्रानाम in M. Müller's Ausgabe richtig mit dentalem Nasal gedruckt und Sâyaṇa bemerkt ausdrücklich, dass diese Schreibweise vedisch sei. Es wird also, wie am angeführten Orte angedeutet, der Grund der Nichtlingualisirung in beiden Fällen in der grösseren Anzahl der vorhergehenden Linguale liegen, also in einem Streben nach Dissimilation.

XXIII.

ásmṛtadhrû Ṛgveda X. 61. 4.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1873, N⁰ 19, S. 519.

Dieser Nominativ Dualis erscheint nur einmal im Veda und auch kein andrer Casus, welcher sich regelrecht an diesen Casus schlösse. Das Petersburger Wörterbuch unter 2. *dhru* 520 (Bd. | III, S. 1001) erklärt *-dhrû* aus einem Thema *dhru* und dieses aus *dhvar;* es übersetzt das ganze Wort durch „das Verlangen —, Sehnen nicht täuschend", augenscheinlich indem es *dhru* mit *dhrut* in *varuṇadhrút* ṚV. VII. 60, 9 identificirt. Formell lässt sich diese Identification vertheidigen, da in den Veden das *t*, welches der Regel nach den Auslaut des Thema bilden müsste, mehrfach fehlt (vgl. z. B. *mita-dru, raghu-dru, çata-dru; uru-jri, pari-jri*). Allein die Auffassung von *smṛta* in der Bedeutung „Verlangen, Sehnen" scheint mir bedenklich und dieser Beisatz der Açvin für die Vedensprache viel zu sentimental. Aus Muir Original Sanskrit Texts IV², 39 n. 86 ersehe ich, dass Sâyaṇa, dessen Commentar zu dieser Stelle in

der M. Müller'schen Ausgabe noch nicht veröffentlicht ist, das Wort durch *asmṛtadrohau, mayi droham asmarantau* glossirt, d. h. „Beleidigung vergessen habend, Beleidigung in Bezug auf mich nicht gedenkend" augenscheinlich im Sinne von „vergessend, was ich böses gethan (gesündigt) habe". Dieser Beisatz ist in der That so angemessen, dass wenn er grammatisch gerechtfertigt zu werden vermag, er augenscheinlich vor der Auffassung des Petersburger Wörterbuchs den Vorzug verdient. Die Stelle lautet im Original

kṛshṇā́ yád góshu aruṇī́shu sī́dad divó nápâtâ Açvinâ huve vâm |
vîtám me yajñám ā́ gatam me ánnaṃ vavanvā́ṁsâ ná ísham ásmṛtadhrû.

„Wenn die schwarze (d. h. Nacht) unter den lichten Rindern (d. h. den Morgenwolken) ruht (d. h. im Zwielicht, der Dämmerung), dann rufe ich euch, o Açvins! die Sprossen des Himmels: eilet zu meinem Opfer, kommt zu meiner Speise, gleich wie nach Labung [1] verlangende [2], (meiner) | Vergehen 521 uneingedenk (d. h. sie verziehen habend)".

Lässt sich diese Form *-dhrû* nun grammatisch rechtfertigen? Ich glaube vollständig. Ich habe schon an anderen Stellen Fälle genug angeführt, in denen die Veden im Nominativ Singularis noch antretendes *s* bei Themen zeigen, bei denen im classischen Sanskrit im Allgemeinen dieser Antritt verboten ist, in einzelnen Fällen aber der vedische Gebrauch auch in ihm sich erhalten hat (vgl. z. B. *avayā́s* Nom. von *avayâj* ved. und classisch, ebenso *puroḍā́s* von *puroḍâç*). Dieses ist auch der Fall für ein Thema auf *h* nämlich *çvetavâh* (vgl. Pâṇ. 3. 2. 71. 72 und Vârt. so wie 8. 2. 67 u. Vârt.), dessen Nominativ und Vokativ *çvetavâs* lautet. Nach diesen Analogien hätte das Thema von *druh* m. Beleidiger f. Beleidigung im Nominativ mit dem regelrechten Übertritt des *h* als Aspiration auf *d -dhrus* gebildet.

Es ist aber nichts häufiger, insbesondre in alten Phasen von Sprachen, als dass durch häufig gebrauchte oder wegen ihrer Bedeutung prominirende Casusformen Heteroklisie herbeigeführt wird; so bewirkt der Nominat. ἔρις, wegen seiner Über-

---

[1] [corr. Speise.]

[2] [d. h. „so schnell wie hungernde".]

einstimmung mit dem der Themen auf ι, dass im Accusativ ἔριν neben ἔριδα gebildet wird; eben so der Nominativ Σαρπηδών, wegen seiner Übereinstimmung mit dem der Themen auf ον, dass neben Genetiv οντος u. s. w. auch ονος u. s. w. erscheint, während es doch keinem Zweifel zu unterwerfen, dass der Mann nur einen Namen führte. Ähnliches erscheint häufig und ist ganz natürlich, da der Nominativ nicht bloss ein sehr häufig gebrauchter, sondern auch der prominirendste, gewissermassen prototypische Casus ist. |

522 So sehen wir, dass in derselben Weise die Nominative *avayâs, puroḍâs* und *çvetavâs*, wegen ihrer Übereinstimmung mit Nominativen von Themen auf *as*, bewirken, dass auch andre zu ihnen gehörige Casus so gebildet werden, als ob das Thema nicht *avayâj, puroḍâç, çvetavâh* wäre, sondern als ob es *avayăs, puroḍăs, çvetavăs* lautete, z. B. *çvetavo-bhyâm*, wie von *manas mano-bhyâm*.

Ganz eben so konnte der Nominativ **dhru-s*, wegen seiner Übereinstimmung mit dem der Themen auf *u*, kaum umhin, auf das Sprachbewusstsein den Eindruck zu machen, als ob das Thema auf *u* auslaute und in Folge davon den in Ṛgv. X. 61. 4 erscheinenden nach Analogie dieser Themen gebildeten Nom. Du. *ásmṛtadhrû* herbeizuführen.

XXIV.

Vedisch ṛdûdára, ṛdûpé, ṛdûvṛ́dhâ.

Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1875, N° 8, S. 189.

§. 1.

Im Ṛgveda erscheint das Thema *ṛdûdára* in drei Casusformen °*ras*, Nom. sing. ṚV. II. 33, 5; °*reṇa*, Instr. sing. VIII. 48, 10; °*râs*, Nom. pl. III. 54, 10; die beiden Casusformen *ṛdûpé* und *ṛdûvṛ́dhâ* finden sich in einem und demselben Verse VIII. 77 (66), 11.

Die Formen von *ṛdûdára* erscheinen im Pada-Text ganz so wie in dem der Saṃhitâ, speciell unzerlegt.

Die beiden letzten Formen dagegen sind im Pada-Text zerlegt und haben statt des langen ein kurzes *u*, lauten hier also *ṛdu-pé, ṛdu-vṛ́dhâ,* vgl. Ṛ.-Prâtiç. 545. Da °*dû*° in dem letzten Wort die 6te Silbe eines achtsilbigen Stollens bildet, in welchem auslautende Kürzen regelmässig, inlautende häufig, im vorletzten die | 2te, in welcher auslautende Kürzen sehr **190** häufig und auch inlautende mehrfach gedehnt werden, so könnte in der That die Länge des *u* dem Metrum verdankt sein. Da sich jedoch die Pada-Verfertiger in der Annahme ungrammatischer Dehnungen überaus häufig geirrt haben, so ist ihre Autorität in dieser Beziehung nichts weniger als massgebend, so dass die Frage, ob das lange *u* der grammatischen Form angehöre, oder aus rein phonetischem (hier dann metrischem) Grunde gedehnt sei, einzig durch eine richtige Erklärung der Wörter entschieden zu werden vermag.

§. 2.

Die Formen *ṛdûdáras* (°*raḥ*) und *ṛdûpé* werden in dem alten Vedenglossar, dem Naighaṇṭuka, und zwar in einem der Abschnitte aufgeführt, in welchem Wörter ohne Angabe ihrer Bedeutung zusammengestellt sind, nämlich IV. 3. Demgemäss wird eine Erklärung derselben in der Erläuterung dieses Glossars, in Yâska's Nirukta gegeben; ebendaselbst auch eine von *ṛdûvṛ́dhâ,* weil es in demselben Verse mit *ṛdûpé* erscheint, und dieser vollständig glossirt wird.

Zu der Erklärung des ersten Wortes benutzt Yâska die Stelle VIII. 48, 10, wo es als Attribut des Soma erscheint. Seine Erklärung lautet *ṛdûdaraḥ somo mṛdûdaro mṛdur udareshv iti vâ.* Diess heisst: *ṛdûdaraḥ* (nämlich) Soma, der weichbäuchige (zartleibige), oder welcher in den Bäuchen weich (angenehm) ist. Damit stimmt Sâyaṇa's Benutzung dieser Erklärung zu ṚV. III. 54, 10, wo die Âditya's *ṛdûdárâs* genannt werden. Hier heisst es bei ihm *ṛdu mṛdu udaram yeshâṃ te ṛdûdarâḥ* | *yadvâ mṛdur udare somo yeshâṃ te ṛdûdarâḥ,* zu übersetzen: „*ṛdû-*|*darâḥ* sind die deren Leib **191** weich (zart) ist, oder die in deren Leib der Somatrank weich ist".

An den beiden anderen Stellen giebt er nur die eine oder die andre der beiden Erklärungen.

Zu VIII. 48, 10[a]:
ṛdûdárena sákhyâ[1] *saceya yó mâ ná ríshyed dharyaçva*[2] *pîtáḥ*
lautet seine Erklärung folgendermassen:

ahaṃ Pragâtha ṛdûdareṇo 'darâbâdhakena somena sakhyâ saceya | *saṃ gaccheya* | *saṃgato bhavâmi* | *ṛdûdaraḥ somo mṛdûdara iti Yâskaḥ* | *yaḥ somaḥ pîtaḥ san mâ mâṃ na rishyet* |. *na hiṃsyet* | *he haryaçve ' ndra* |. Das heisst:

„Ich Pragâtha[3] *ṛdûdareṇa* (=) mit dem den Leib nicht verletzenden Soma (=) *sakhyâ* (=) Gefährten *saceya* (=) möge mich vereinigen (=) bin vereinigt. *ṛdûdaraḥ somo mṛdûdara* so (lehrt) Yâska | *yaḥ* ('welcher', nämlich) Soma *pîtaḥ* (getrunken) seiend *mâ* mich *na rishyet* nicht beschädigen möge".

In dieser Erläuterung entspricht die Glosse *udarâbâdhakena* der Erklärung bei Yâska, welche *mṛdur udareshu* lautet, und das Attribut des Soma, *ṛdûdara*, ist in dem Sinne gefasst, dass der getrunkene Soma in den Bäuchen der Trinker keinen Schaden anrichten möge, also in demselben Sinne, wie die weiter folgenden Worte des Halbverses *yo mâ na rishyet* . . . . *pîtaḥ*.

In der andern Stelle II. 33, 5 giebt Sâyaṇa nur die erste Erklärung *ṛdûdaro mṛdûdara iti Yâskaḥ*. Es ist hier Beisatz des furchtbaren Gottes Rudra, der demnach als weich-192leibig | (zartleibig) bezeichnet wäre, bei Wilson „soft bellied".

Ob Yâska specielle Gründe hatte für *ṛdûdara* den Abfall eines anlautenden *m* anzunehmen, lässt sich nicht mit voller Bestimmtheit entscheiden. Möglich ist, dass er sich schon hinlänglich durch die allgemeinen etymologischen Principien dazu berechtigt fühlte, welche er in II. 1 mittheilt. Da erscheint es zunächst als Hauptpflicht: etymologische Erklärung auch für die dunkeln Wörter zu geben (*na tveva na nirbrûyât*); dann folgen die Mittel, durch welche der Etymolog in den Stand gesetzt wird, diese Verpflichtung zu erfüllen. Unter diesen Mitteln werden auch einerseits die Beachtung der Ähnlichkeit von Silben und Buchstaben (in bekannten Wörtern) hervorgehoben und andrerseits die Erfahrung, dass Anlaute eingebüsst werden. Vom ersten Gesichtspunkt aus konnte

---

[1] zu lesen *sákhiâ*.
[2] zu lesen *dhariaçva*.
[3] Der Rishi, Verfasser dieses Liedes.

ṛdu° mit dem fast ganz lautgleichen bekannten *mṛdu* verwandt zu sein scheinen und der zweite konnte die Annahme der Einbusse des anlautenden *m* empfehlen.

Allein nicht unmöglich ist, dass man bei Annahme dieses Abfalls von *m* auch specielle Fälle im Auge hatte, in denen *m* überhaupt oder im Anlaut eingebüsst war oder schien. Es giebt nicht wenige der Art; doch ist es von den meisten kaum wahrscheinlich, dass die heimischen Forscher sie bemerkt haben konnten, daher ich sie erst §. 5 anführen werde, wo die Erklärung, welche das Petersburger Wörterbuch von dem fraglichen Worte giebt, betrachtet werden wird. Die indischen Vedenerklärer konnten, so viel ich bis jetzt sehe, nur einen Fall geltend machen, wo im ṚV. die Einbusse eines anlautenden *m* angenommen ward, und vielleicht auch einen, wo | der Sâma- 193 veda I. 2. 2. 4. 2 statt der Leseart des ṚV. X. 134, 7 *minîmasi*, ohne anlautendes *m*, *inîmasi* hat.

Die Stelle, wo im ṚV. die Einbusse eines anlautenden *m* angenommen wird, findet sich IX. 97, 39; der bezügliche Halbvers lautet:

yénâ naḥ pû́rve pitáraḥ padajñā́ḥ
svarvído[1] *abhí gā́ ádrim ushṇán.*

Sâyaṇa erläutert denselben folgendermassen: *yena* (=) *somena padajñâḥ* (=) *paṇibhir apahṛtânâṃ gavâṃ padâni jânantaḥ svarvidaḥ* (=) *sarvajñâḥ sûryaṃ jânanto vâ no* (=) *'smâkam pûrve* (=) *cirantanâḥ pitaro* (=) *'ngiraso gâḥ* (=) *paçûn abhilakshya* (Erklärung von *abhi*) *adrim ushṇan* (=) *çiloccayaṃ ushṇan* | *somatejasândhakârâvṛtaṃ çiloccayaṃ gatvâ paçûn âharann ity arthaḥ* | *ushir iha mushṇâtisamânakarma* | *yad vâ mushṇâter laṅi varṇalopaḥ.*

Das heisst: „durch welchen, nämlich Soma, die die Spuren der von den Paṇis geraubten Rinder kennenden, alles wissenden, oder die Sonne kennenden, Urahnen von uns, die Angirasiden, die Thiere erkannt habend *ushṇan* (NB. nicht glossirt) den Berg. Der Sinn ist: nachdem sie durch den Glanz (oder die Macht) des Soma zu dem von Dunkel bedeckten Berg gegangen waren, nahmen sie die Thiere weg. Das Verbum *ush* hat hier eine mit *mush* ('rauben') gleiche Bedeutung, oder (*ushṇán*) ist Imperfect von *mush* mit Einbusse des *m*".

[1] zu lesen *suar*°.

Für die Auffassung von *ushṇán* im Sinne von ***mushṇán*** lassen sich Stellen des ṚV. geltend machen, in denen ***mush*** „rauben" von der Befreiung der Rinder aus den Händen der 194 Paṇi | und ähnlich gebraucht wird, so ṚV. I. 93, 4; X. 67, 6, vgl. auch I. 131, 4; V. 54, 6. Wie I. 93, 4; 131, 4; IV. 31, 4; VI. 31, 3 wäre es auch hier mit zwei Accusativen, dem des Beraubten und dem des Raubes construirt und danach zu übersetzen: beraubten den Fels der Rinder (= raubten d. h. befreiten die Rinder aus der Felsengrotte, in welche die Dämonen sie gesperrt hatten). Allein man kann diese Auffassung annehmen, ohne eine Einbusse des anlautenden *m* vorauszusetzen. Es ist gar nicht undenkbar, dass der Vers ursprünglich statt *ádrim ushṇán* wirklich *ádriṃ mushṇán* schloss. Die Trishṭubh endet gar nicht selten mit — — ⏓ statt des gewöhnlichen Schlusses ⏑ — ⏓; man vgl. die Beispiele bei M. Müller in seiner Preface zu Rig Veda Sanhita, translated and explained London 1869 p. CXXXIII § 5 und CXXXVIII § 6. Man kann sich sehr gut vorstellen, dass in der Zeit der Corruption durch den Einfluss des in der weit überwiegenden Mehrzahl herrschenden Schlusses ⏑ — ⏓ die Recitirer, auf deren Autorität in letzter Instanz die fixirte Form dieses Verses beruht, in ihrer eigenthümlichen Vortragsweise statt der zwei *m* nur eines sprachen. Da diese Vortragsweise wesentlich darauf ausging, wie im späteren Sanskrit, wo irgend möglich, den ganzen Halbvers so innig zu verbinden, als ob er fast nur ein einziges Wort wäre, konnten die Diaskeuasten natürlich nicht hören, ob das auslautende *m* von *ádrim* oder das anlautende von *mushṇán* verklungen war. Die Padaverfertiger aber, welche die grammatische Gestalt herzustellen suchten, konnten natürlich das *m* des Accusativs nicht entbehren und mussten nothwendig *ádrim ushṇán* theilen. |

195 Grassmann unter 1. ush (Wörterbuch z. Rig-Veda S. 267) und das Ptsbger Wörterbuch im Nachtrag S. 1205 betrachten *ushṇán* als zu *ush* „brennen" gehörig, wofür zunächst geltend gemacht werden kann ṚV. II. 4, 7, wo *ush* „brennen" entschieden der 9ten Conj. Cl. folgt. Dazu will ich noch ein Moment fügen, nämlich ṚV. II. 24, 7 vgl. mit 6.

Hier wird erzählt, dass die Weisen, welche die Rinder befreien wollten, sich zuerst von den Paṇi's betrügen liessen, und unverrichteter Sache umkehrten. Als sie aber den Trug

der Paṇi's erkannt hatten, machten sie sich von Neuem auf den Weg zur Felsengrotte und „warfen (*jahus*) angefachtes Feuer hinein". So könnte auch hier „das Anbrennen der, oder Feuerschleudern in die, Felsengrotte" gemeint sein. Eine Schwierigkeit bleibt jedoch in Bezug auf das syntaktische Verhältniss zurück, welche Grassmann durch ein Fragezeichen andeutet; das Petersburger Wörterbuch erklärt sich nicht darüber, was übrigens bei einem so umfassenden Werke auch nicht beansprucht werden darf. Ich glaube, dass sich die Schwierigkeit durch die Lehre von der eigenthümlichen und oft sehr freien Zusammenrückung statt Composition, welche im Veda sich geltend macht, erklären wird. Ich habe den Anfang dazu in der Anmerkung zu ṚV. I. [66, 1 und] 69, 1 (Orient und Occident I, S. 595 [n. 690 und 597] n. 713) gemacht und werde sie in einer der Abhandlungen zur Vedengrammatik ausführlich darlegen. Hier bemerke ich nur, dass danach *gā́ ádrim* ganz wie ein Compositum gebraucht wäre und die „Rindergrotte" bedeuten würde, wie höchst wahrscheinlich auch *apā́ḥ . . . ádrim* IV. 16, 8 nicht als die „Grotte des Wassers", sondern (*apā́ḥ* im Accus. Pl.) „die Wassergrotte", d. h. die Grotte, | in welche die Wasser eingesperrt 196 sind, zu fassen ist.

Mag man nun *ádrim ushṇán* nach der ersten Annahme in *ádrim mushṇán* ändern, oder nach der zweiten aus *ush* „brennen" erklären; in beiden Fällen bildet es keine Analogie, welche zu der Annahme einer Einbusse von anlautendem *m* in *ṛdûdára* berechtigen könnte.

Da die Variante des Sâmaveda II. 6. 1. 4. 3, nämlich *ishṇán* für *ushṇán* für die Frage, ob in letzterem ein anlautendes *m* eingebüsst sei, völlig irrelevant ist, so begnüge ich mich hier mit der blossen Erwähnung derselben.

Eher als in *ushṇán* möchte die Einbusse eines anlautenden *m* in der angedeuteten Variante des Sâmaveda *inîmasi* (I. 2. 2. 4. 2) für *minîmasi* des Ṛgveda (X. 134, 7) anzunehmen sein und in der Kalcuttaer Ausgabe des Sâmaveda (I. p. 396) findet sich in der That im Commentar des Sâyaṇa, eingeklammert, *makâralopaç chândasaḥ*, wonach die Einbusse des *m* (welche jedoch nur im SV. nicht im ṚV. Statt fände) vedisch wäre[1].

[1] Die Abschrift, welche mir zu Gebot stand, hat an dieser Stelle eine Lücke, wie in meiner Ausgabe des Sâmav. S. १६५ bemerkt ist. Ebendaselbst

In der That konnten die Erklärer des SV. zumal wenn sie, | 197 wie in Sâyaṇa's Commentar, wohl nach Vorgang der darin benutzten Autoritäten geschieht, den Ṛgveda verglichen, kaum anders urtheilen. Denn ein Verbum *i*, welches der 9ten Conj. Cl. folgt und *inîmasi* in 1. Pl. Präs. lauten würde, existirt im gewöhnlichen Sanskrit nicht; und es war daher sehr einladend für sie, *inîmasi* als eine bloss phonetische Veränderung der ṚV.-Leseart *minîmasi* zu fassen und *m* als abgefallen zu betrachten.

Allein wir wissen aus einer Menge von Fällen, dass die Veden von ἅπαξ λεγόμενα strotzen, mit andern Worten, dass ihnen eine ausserordentlich reiche Sprachentwickelung zu Grunde liegt, von welcher sich gar nicht selten nur ein einziges Beispiel — eine einzige Form — erhalten hat. So ist von dem Vb. *vrad*, wie in den Nachrichten S. 33 ff. [[s. w. u.]] bemerkt, nur die einzige Form *avradanta* im ganzen indoarischen Sprachschatz bewahrt, von der Bildung der 3. Plur. Imptivi auf *antât* (= lat. *anto, unto* griech. οντω(ν)) nur die einzige Form *hayantât*, von dem Ablativ sing. auf *t* ausserhalb der Declination der Themen msc. und ntr. auf *a* nur *didyot* und dessen Variante *vidyot*, und so dürften wir auch schon ohne Weiteres vermuthen, dass *inîmasi* nicht Verstümmelung von *minîmasi* sei, sondern die einzige bewahrte Form einer Flexion von *i* nach der 9ten Conj. Cl. Diese Annahme erhält aber keine geringe Unterstützung dadurch, dass *i* nach der fünften Conj. Cl. flectirt wird (*i-nu* in *inoti* und auch im Avesta *inaoiti*)[1] und fast alle Verba, welche der 5ten Conj. Cl. 198 folgen, zugleich auch nach der 9ten flectirt | werden, vgl. z. B. *si-noti* und *si-nâti*, *mi-noti* und *mi-nâti*, *kshi-ṇoti* und *kshi-ṇâti*,

---

Columne b Z. 6. v. u. ist मिनो° statt इनो° zu schreiben. Beiläufig will ich nicht unbemerkt lassen, dass die Kalcuttaer Ausgabe in diesem Verse मन्त्रश्रुत्य (३ १ २) accentuirt, während ich मन्त्रश्रुत्य (३ १ २) habe. Jenes ist die Accentuation des Ṛgveda; trotzdem findet sich in der Kalcuttaer Ausgabe dazu die kaum qualificirbare Note „मन्त्रश्रुत्यम्" (१ २) — इति आद्यनुदात्त अन्तोदात्तश्च ऋग्वेदपाठः। Die Accen- 197 tuation des | ersten Wortes ist auf jeden Fall irrig und die Angabe in Bezug auf die Accentuation im Ṛgveda (nämlich *mantraçrutyá*) gegen alle bekannte Autoritäten.

[1] [Vgl. lat. *red-inunt.*]

stṛ-ṇoti und *stṛ-ṇâti, skabh-noti* und *skabh-nâti, stabh-noti* und *stabh-nâti* und andere.

Demgemäss dürfen wir annehmen, dass einst neben *i-nu* auch *i-nâ* bestand. Diese Annahme erhält aber durch folgendes noch eine weitere Berechtigung. Neben Verben, welche der 5ten oder 9ten Conj. Cl. folgen, d. h. im Präsensstamm ein Charakteristikum erhalten, welches mit *n* beginnt, erscheinen nicht selten Verba auf *n* und *nv,* z. B. neben *pṛ-ṇâti* Verbum *pṛṇ* in *pṛṇ-ati,* neben *i-no-ti* Verbum *inv* in *inv-ati,* d. h., wie in den indischen Volkssprachen regelmässig, ist auch schon im älteren Sprachzustand das Präsensthema zur Bildung von Formen verwandt, welche nach dem alten Gesetz eigentlich aus dem generellen Verbalthema hätten gebildet werden müssen. Wenn derartige Basen auf Nasale auslauten, dann ist es höchst wahrscheinlich, dass sie nicht auf dem Präsensthema der 5ten Conj. Cl. beruhen, welches vor dem Antritt des *a* in derartigen neuen Präsensthemen sein Charakteristikum *nu* in *nv,* wie in *inv-ati,* verwandelte, sondern auf dem der 9ten, deren auslautendes *â* sich, ähnlich wie in *tíshṭh-asi* für ursprünglich *tíshṭhâ-si* (= ἵστης für ἵστη-σι) u. aa. verkürzte und dem Sprachbewusstsein gegenüber dann mit dem *a,* auf welches die Präsensthemen der 1ten und 6ten Conj. Cl. auslauten, identisch zu sein scheinen musste. In Folge davon musste der ihm vorhergehende Lautcomplex den Charakter eines generellen Verbum annehmen (also *i-nâ,* vermittelst *i-nă,* den Schein gewinnen, als ob das generelle Verbum *in* wäre, wie das von *tud-a tud* ist), und demgemäss das auslautende *a,* wie das der | Basen der ersten Conjugation, in allen generellen Bil- 199 dungen eingebüsst werden. Diess findet nun Statt in dem hieher gehörigen Ptcp. Pf. Pass. *in-i-ta* Çatap. Br. III. 3. 2. 18; 7. 1. 12, so wie in dem entsprechenden *in-ita* des Avesta in der Zusammensetzung *a-inita* (vgl. Justi Wtbch. *ainita*). Wir dürfen also auch daraus folgern, dass neben *i-nu* auch *i-nâ* gebraucht ward.

Die Bed. ist, wie auch im Ptsb. Wtbch. unter *in* I. 799 angenommen wird, in beiden Bildungen, wie ja auch sonst, wo sich die Flexion nach der 5ten und 9ten Conj. Cl. neben einander findet, dieselbe; *i* „gehen“ nahm wahrscheinlich zunächst in dieser Flexion die Bed. „auf jemand losgehen“ an, woraus sich dann „bedrängen, bewältigen“ entwickelte (ich habe

im SV. übersetzt „Gewaltthat üben"); *ainita* im Avesta übersetze ich „unbedrängbar". Denn die indogermanischen Participia auf *ta* drücken nicht bloss den Begriff der Vollzogenheit, sondern auch der Vollziehbarkeit der Verbalhandlung aus. Diese Doppelseitigkeit der Bedeutung beruht gewissermassen auf einer Art Syllogismus: was vollzogen ist erweist sich eben dadurch, dass es vollzogen werden konnte, als etwas vollziehbares. Im Griechischen, wo die Bildungen auf *ta* in der gewöhnlichen Bedeutung — nämlich der des Ptcp. Pf. Pass. — durch die Bildungen auf μένο verdrängt sind, haben sie sich bekanntlich vorzugsweise in der Bed. der Vollziehbarkeit erhalten, z. B. στρεπτός „dehnbar", ὁρατός „sichtbar", ἀκουστός „hörbar". In den Veden tritt diese Bed. insbesondere in der Zusammensetzung mit dem *a* privat. hervor, z. B. *ákshita* unvergänglich = ewig dauernd, gerade wie in dem ebenerwähnten *ainita* des Avesta und z. B. im lateinischen *invictus*. |

200 Ist diese Ausführung richtig, so haben wir in dem *inîmasi* des SV. nicht eine euphonische Umwandlung von *minîmasi*, sondern eine wesentlich vom ṚV. verschiedene Leseart, welche so wenig als *ushṇán* für die Annahme, dass im Veda anlautendes *m* eingebüsst werden könne, den heimischen Vedenforschern eine Berechtigung gewähren konnte.

Hatten aber die heimischen Forscher, unsrer Ausführung zufolge, so viel wir zu erkennen vermögen, kein Recht, den Abfall eines anlautenden *m* anzunehmen, so hatten sie natürlich eben so wenig ein Recht Bedeutungen aufzustellen, welche sich einzig auf diese kühne Hypothese stützen. Wir dürfen uns also der Mühe überheben, zu untersuchen, ob die beiden Bedeutungen für die Stellen, in denen das Wort vorkommt, passen oder nicht, und beschränken uns darauf anzumerken, dass Sâyaṇa's Zweifel, ob die eine oder die andere für III. 54, 10 gelte, den Beweis liefert, dass, wie in Bezug auf *vrandín* (vgl. Nachrichten 1875 S. 34 [[s. w. u.]]) und sonst nachweisbar, so auch hier an keine verlässige Tradition zu denken ist.

§. 3.

Das Wort *ṛdûpé* wird Nirukta VI. 33 bei Erläuterung der Stelle ṚV. VIII. 77 (66), 11, in welcher es einzig vorkömmt, behandelt.

Der Halbvers, in welchem es erscheint, lautet

ubhā́ te bâhū́ rāṇyâ[1] *súsaṁskṛta*
ṛdûpé ·cid ṛdûvṛ́dhâ.

Die Erklärung von *ṛdûpé* lautet *ardanapâtinau gamanapâtinau* (*çabdapâtinau dûrapâtinau*) *vâ.* Die eingeklammerten Wörter fehlen in der kürzeren Recension | (s. Roth's Ausgabe 201 S. 112); eben so auch bei Sâyaṇa zu der angeführten Stelle, wo aber auch das *vâ* fehlt.

In dieser Erläuterung ist das *ṛdû-* (Pada *ṛdŭ-*) mit dem Thema *ardana* gleichgesetzt, also hier nicht, wie in *ṛdûdára*, mit *mṛdu; -pe* ist dem Worte *pâtinau* gleichgesetzt oder dadurch glossirt; alsdann wird *ardana* durch *gamana* „Gang“ glossirt, gerade wie im Naighaṇṭuka II. 14 *ard* in der Bedeutung „gehen“ angeführt ist; eine wörtliche Übersetzung dieser beiden ersten Wörter würde lauten: *ṛdûpé* „zwei in *ardana* fällende, oder im Gang (im Laufe) fällende“; diese Erläuterung ist in der grösseren Recension durch die beiden Zusätze weiter entwickelt, welche zu übersetzen sind: „zwei nach dem Ton fällende“ (d. h. einen Gegenstand, ohne ihn zu sehen, bloss nach dem von ihm ausgehenden Ton, mit dem Pfeile treffend, eine Kunst, welche den grossen Schützen in den indischen Gedichten nachgerühmt wird), oder „zwei aus der Ferne fällende“ (natürlich in energischer Bedeutung, d. h. „aus weiter Ferne“, wohl so weit, dass der Gegenstand weder gesehen noch gehört werden kann, aber dennoch vom Geschoss getroffen wird, indem dieses von dem blossen Willen des Schiessenden seine sichre Richtung empfängt).

Dass diese Erklärung rein auf nichts beruht, folgt aus zwei Umständen:

1. Das Thema von *pe* kann nun und nimmer mehr mit einem Worte zusammengebracht werden, durch welches es eine mit *pâtin* gleiche Bedeutung hätte erhalten können.

2. *ṛdûpé* ist hier als Nominat. Dualis gefasst und zu *bâhū́* gezogen; wäre es aber ein Nom. Du., so könnte es nur der eines Fem. sein; | *bâhú* ist aber bis jetzt nur als msc. (wie 202 das entsprechende griech. πῆχυ) belegt; zwar ist es nach den Grammatikern auch fem. (wie auch im Avesta das entsprechende *bâzu* dieselben beiden Geschlechter hat); allein an der vor-

[1] Zu lesen *rāṇiâ.*

liegenden Stelle hat es drei Epitheta in entschieden masculinarer Form, so dass auch das 4te, wenn es als Attribut von *bâhú* zu fassen wäre, in masculinärer Form hätte erscheinen müssen.

§. 4.

Es ist schon bemerkt, dass *ṛdûvṛ́dhâ*, da es mit *ṛdûpé* in demselben Verse (Ṛ̣V. VIII. 77 (66), 11) erscheint, von Yâska an derselben Stelle, wie letzteres, erklärt wird und zwar durch die Worte *marmaṇy ardanavedhinau gamanavedhinau* (*çabdavedhinau dûravedhinau*) *vâ*. Die eingeklammerten Worte gehören, wie bei *ṛdûpé* (§. 3) nur der grösseren Recension an und fehlen auch bei Sâyaṇa. Auch hier ist *ṛdû-* nicht durch *mṛdu*, sondern wie in *ṛdûpé*, durch *ardana* glossirt, *vṛdhâ* durch *vedhinau* ausgelegt. Zu übersetzen ist: „zwei an einem den Tod herbeiführenden Körpertheile im Gang (Lauf) verwundende (nach dem Schall verwundende, oder aus der Ferne verwundende“, wo „Schall“ und „Ferne“ wie in §. 3 zu verstehen sind).

Es versteht sich auf dem heutigen Standpunkt der Sanskrit-Kenntniss von selbst, dass die Auslegung von *vṛdhâ* durch *vedhinau* keiner Widerlegung bedarf, vielmehr als eine absolut unmögliche zu betrachten ist. Selbst für die Zeit des Yâska ist diese überkühne Erklärung, trotzdem, dass sein Commentar an etymologischen Ausschreitungen sehr reich ist, ziemlich 203 auffallend; sie beruht aber, wie mir scheint, | auf dem Einfluss der Volkssprachen, in denen sanskritisches *ṛ* häufig zu *i* wird (d. h. zuerst *ri* ward, dann das *r* ohne weiteres einbüsste, oder erst einem vorhergehenden Consonanten assimilirte und dann einbüsste), so z. B. im Pâli *isi* für skr. *ṛshi* (vermittelst *rishi*), *kiccha* für skr. *kṛcchra* (vermittelst *kricchra, kkiccha, kiccha*) u. aa. (vgl. Minajeff, Pâli-Grammatik p. 5, 14, Fr. Müller, Beiträge zur Pâli-Sprache, in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. d. Wiss. 1867 Bd. LVIII hist.-phil. Cl., bes. Abdr. S. 26, B); ebenso im Prâkrit ebenfalls *isi* für skr. *ṛshi* und z. B., wie in *vṛdhâ*, hinter *v*, *visî* für skr. *vṛshî* (Lassen, Inst. Ling. Pracriticae p. 117, b). Demgemäss schien das Thema *vṛdh* in *ṛdûvṛdh* dem Thema *vidh* gleich zu sein, welches oft als hinteres Glied einer Zusammensetzung erscheint und, von dem Verbum *vyadh* stammend, die Bedeutung von *vedhin* hat. Diese

Vermuthung bekräftigt sich durch das in Yâska's Erklärung hinzugefügte *marmaṇi* indem *marmaṇy ardanavedhinau,* wenn man statt *ṛdûvṛ́dhâ ṛdûvídhâ* spricht, ganz an das auch im Pâṇ. VI. 3, 116 Sch. und Atharvav. XI. 10, 26 vorkommende *marmâvidh* erinnert.

§. 5.

Wenden wir uns nun zu den Erklärungsversuchen unsrer Zeit.

Im Petersburger Wörterbuch heisst es unter dem Worte *ṛdûdára* „zerlegen lässt sich das Wort in *ṛidu* = *mṛdu* und *dara*"; ebenso wird *ṛdûpắ* aufgelöst in *ṛdu* = *mṛdu* + *pâ;* bei *ṛdûvṛ́dh* findet sich zwar als Auflösung nur *ṛdu* + *vṛdh*, aber da in *ṛdûvṛ́dh* der vordere Theil der Zusammensetzung eben so | übersetzt wird, wie in *ṛdûpắ,* zum Überfluss auch noch auf 204 *ṛdûpắ* verwiesen wird, so versteht es sich von selbst, dass auch in ihm *ṛdŭ* als vorderes Glied angenommen und mit *mṛdu* identificirt wird.

Das Petersburger Wörterbuch geht demnach noch weiter in dieser Identification, als Yâska, indem es sie auch auf *ṛdûpắ* und *ṛdûvṛ́dh* ausdehnt.

Wir haben in §. 2—4 gesehen, dass so weit unsre Kenntniss der heimischen etymologisch-grammatischen Forschung reicht, dieser die Berechtigung zur Annahme der Einbusse von anlautendem *m* abgesprochen werden muss. Es entsteht also die Frage, ob die heutige grammatische Forschung auf dem Gebiete der vedischen Sprache diese Berechtigung erlangt, oder auch nur erhöht hat.

In der That hat die neuere Forschung auf dem Gebiete des Veda, des Sanskrits überhaupt, so wie der gemeinsamen arischen Grundlage des letzteren und der eranischen Sprachen Erscheinungen zu verzeichnen, welche dafür sprechen, dass der Laut *m* eine gewisse Schwäche in ihnen hatte, wodurch seine Einbusse bisweilen herbeigeführt ward. Diese Erscheinungen waren jedoch den indischen Grammatikern theils entgangen, theils unerkennbar, weshalb wir keinen Grund hatten, sie schon bei Betrachtung der heimischen Erklärung von *ṛdûdára* zu erwähnen.

Hierhin gehört die, wenn gleich nichts weniger als regelmässige, aber ziemlich häufige Einbusse von auslautendem *m*

im Veda, welche in der „Einleitung in die Grammatik der vedischen Sprache“ (Abhandl. der k. Ges. d. Wiss. hist.-phil. 205 Cl. XIX. 159 ff.) erwähnt ist; ferner die | des *m* des Suffixes *man* in einigen Wörtern, bei Verlust des *a*, z. B. *prathinā́* für *prathimnā́* (vgl. die Abhandl. „Die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten“ ebds. S. 233 ff.). Beide Einbussen beruhen aber auf dem Einfluss des Metrum, bieten also keine Analogie für die Annahme eines völlig unmotivirten Verlustes von *m*, wie er in *ṛdu* für *mṛdu* vermuthet wird.

Ferner wird aber inlautendes *m* sowohl im Sanskrit, als in der Sprache des Avesta durchgängig eingebüsst in der ersten Ps. Sing. des Medium, so dass der grundsprachlichen Endung z. B. des Präsens *mai* griech. μαι im Sanskrit *e*, in Avesta *ê* oder *ôi* entspricht. Während in diesen Bildungen die Einbusse des *m* schon in der arischen Grundsprache sich zum Gesetz erhoben hatte, hat sie in einem andern Fall, nämlich in dem Affix des Ptcp. des Medium, grundsprachlich *mana*, griech. μενο, sich noch nicht zur Alleinherrschaft zu erheben vermocht. Im Avesta erscheinen *mana*, oder mit Einbusse des mittleren *a*, *mna*, und *ana*, oder wie im Sanskrit, mit Dehnung des ersten *a*, *âna* ohne categorische Differenz neben einander, z. B. *pereç-mana* und *pereçe-mna*, *jaidhya-mna*, *aoj-ana* neben *aoje-mna*, *ghzhaonva-mna*[1], *nimrao-mna* (2te Conjugat. Cl.), 206 *frîne-mna* (9te Conj. | Cl.) im Präsens, aber *vî-didhâre-mna* im Perfect; ferner im Präsens *âoṅh-ana* und *âoṅh-âna* = dem ved. *âs-âná* neben und für späteres *âs-îna*; *fryâna* (Ptcp. Pass. von *frî*, würde im Sskr. *prîya-mâṇa* lauten)[2].

Die spätere Sanskritâ, der sehr regelmässig gewordene, theilweis wohl auch gemachte, indische Zweig des Arischen, hat sich durchgreifend von allen indogermanischen Sprachen — auch den eranischen — darin getrennt, dass sie das *a* vor dem *n*, welches im Avesta erst in einigen Bildungen, in denen

---

[1] Bei Justi, Grammatik §. 163 und Wörterbuch unter *ghzhan* ist es irrig mit *âo* geschrieben; dagegen richtig mit *ao* im Wtb. unter *aghzhaonvamna*; *ghzhan* entspricht, wie Justi richtig bemerkt, dem sskr. *kshaṇ*, welches der 8ten Conj. Cl. folgt (ursprünglich der 5ten), so dass *ghzhaonv* für *ghzhaonu* und dieses für älteres *ghzhaunu* statt *ghzhan-u* = sskr. *kshaṇu* steht; im Sskr. würde das entsprechende Particip *kshaṇvâna* lauten. Im Avesta ist an die Basis, wie auch in den Veden so oft, *a* getreten und daran das Affix *mna*.

[2] Vgl. Justi, Handbuch der Zendsprache, Grammatik §. 163; 156; 173.

das *m* fehlt, gedehnt erscheint, bisweilen, wie in dem erwähnten *âoṅh-ana* neben *âoṅh-âna* noch mit kurzem *a* daneben, stets lang hat, also nur *mâna* und *âna*. Die Scheu vor categorisch gleichen Doppelformen, welche einer anständigen Literatursprache, die es gewöhnlich als ihre Hauptaufgabe betrachtet, allen Anlass zu Missverständnissen, soweit als möglich, aus sich zu entfernen, ein Gräul sind, hat bewirkt, dass in dem classischen Sanskrit das Gebiet beider Bildungen scharf abgegränzt ist. Die Bildung durch *âna* ist auf die Präsentia der sogenannten 2ten Conjugation (2. 3. 5. 7. 8. 9te Conj. Cl. und Intensiva der ersten Form) und die Perfecta reduplicata beschränkt; alle übrigen Participia Medii und Passivi werden durch *mâna* gebildet; in den Veden dagegen und dem nicht classischen Sanskrit, dem epischen und buddhistischen, finden sich nach beiden Seiten Abweichungen, z. B. vedisch im Perfect *sasṛ-mâṇá* ṚV. IV. 17, 14 neben *sasr-âṇa* I. 149, 2; umgekehrt von der Basis der ersten Conj. Cl. *óh-a* Particip Präsentis *óh-âna* VI. 52, 5; eben so von *cyav-a* (Vb. | *cyu*) *cyáv-âna* I. 116, 10 207 und oft; von *vaç* nach der 2ten Conj. Cl., neben *uç-âná* III. 5, 7 und sonst, *uç-á-mâna,* mit *a,* nach Analogie der Verba der ersten Conjugation, 6ter Conj. Cl., einmal ṚV. IV. 19, 4. In dem späteren Sanskrit z. B. *kopay-âna,* statt *kopaya-mâna,* M. Bh. III, 1956, und andre von Themen auf *aya* [1].

Allein diese Beispiele zeigen nur Einbussen von auslautenden und inlautenden *m,* geben also keine Berechtigung auch die eines anlautenden anzunehmen.

Wir kommen also zunächst zu dem Ergebniss, dass die Erklärung von *ṛdû°* durch Einbusse eines anlautendem *m* von lautlichem Standpunkt aus heute eben so wenig Berechtigung in Anspruch nehmen kann, als in Yâska's Tagen.

Allein es lässt sich nicht läugnen, dass es in den Veden sehr vereinzelt stehende Erscheinungen giebt, und dass der Mangel analoger Fälle keinesweges ein absolutes Recht zur Abweisung von Annahmen verleiht; denn dieser Mangel kann durch andre Momente aufgewogen, ja gänzlich paralysirt werden. Giebt es deren hier?

So viel ich sehe, könnten sie einzig in der Bedeutung liegen, welche das Petersburger Wörterbuch auf diese An-

---

[1] Vgl. Vo. Gr. §. 886.

nahme hin den hieher gehörigen drei Wörtern giebt: sind diese nun so augenfällig richtig, dass der, dem Mangel lautlicher Analogien entlehnte, Einwand dadurch jede Geltung verliert?

Dem Worte *ṛdûdára,* welches in *ṛdûdára* zerlegt wird, ist im Petersburger Wörterbuch die Bedeutung „mild, sanft, gnädig" gegeben. Diese Bedeutung entspricht auf den ersten | 208 Anblick nur dem ersten Theil der angenommenen Zusammensetzung, wie diess auch durch die Erklärung von *ṛdûpấ* und *ṛdûvṛ́dh* wahrscheinlich wird, in denen, bezüglich: „Biene, oder ein anderes Süssigkeit suchendes Thier" und „am Süssen sich ergötzend", *ṛdû-* in einer der von *mṛdu* ähnlichen Bedeutung, nämlich „süsses" gefasst wird. Allein unter dem Thema *dara* (III, 524) heisst es: „1. adj. am Ende eines comp. spaltend, sprengend, zerbrechend, s. *puraṃdara.* Vielleicht erschliessend, eröffnend in *ṛdûdara*". Demnach wäre die etymologische Bedeutung (NB vielleicht) „süsses erschliessend, eröffnend und in so fern mild u. s. w." Die Bedeutung mild u. s. w. ruht demnach nach dem Petersburger Wörterbuch selbst auf einer neuen Hypothese und ist demnach weit entfernt sicher genug zu sein, um den dem Mangel von Analogien für die lautliche Hypothese entnommenen Einwand in die Flucht zu schlagen. Überhaupt zweifle ich sehr an der Entwickelung der Bedeutung von *mṛdú* in der Richtung auf „süss"; die eigentliche Bedeutung (aus dem Vb. *mard* „zerreiben") ist vielmehr „weich, schwach, zart". Doch braucht das hier nicht verfolgt zu werden, da die irrige Deutung von *ṛdû* durch *mṛdu* sich durch die von *ṛdûpâ* aus der Stelle, in welcher es vorkömmt, wohl mit unleugbarer Klarheit ergiebt.

Es ist diess die schon §. 3 erwähnte aus ṚV. VIII. 77 (66), 11, wo es von Indra's Armen zunächst heisst: deine beiden Arme sind kampfgewaltig, gut zusammengefügt (d. h. wohl „kräftig geformt"), dann folgt *ṛdûpé cid ṛdûvṛ́dhâ,* was im Petersburger Wörterbuch unter *ṛdûpấ* übersetzt wird „wie 209 Bienen am Süssen sich er-|götzend". Es braucht wohl kaum ausgeführt zu werden, wie unpassend der Gedanke ist, dass sich Indra's kampfgewaltige, muskelstarke Arme am Süssen (dem Somatrank) wie Bienen ergötzen. Sind es ja doch nicht die Arme die sich am Somatrank ergötzen, sondern die

Geschmacksorgane. Doch weiss ich nicht, ob das Petersburger Wörterbuch *ṛdûvṛ́dhâ* als Dual. fem. betrachtet; dann würde es bedeuten „deine Arme sind .... wie zwei sich am Süssen ergötzende Bienen", wodurch ein noch viel unpassenderer Vergleich entstehen würde. Übrigens ist *cid* in der Bedeutung „wie", die ihm von den heimischen Interpreten mehrfach gegeben wird, im Petersburger Wörterbuch nicht anerkannt und, wie mir scheint, mit Recht. Auch die Übertragung von *-vṛdh* durch „sich ergötzend" möchte schwerlich vor einer strengen Kritik Stand halten.

Doch haben wir nicht nöthig, darauf ausführlich einzugehen, da mit dem Fall der Annahme, dass *ṛdû-* für *mṛdŭ-* stehe, auch die Erklärung aller drei mit *ṛdû-* anlautender Wörter im Petersburger Wörterbuch zusammenbricht.

§. 6.

So ist denn auch diese Identificirung von *ṛdû-* mit *mṛdu* von Grassmann (Wörterbuch zum Rigveda, 1873. C. 289) vollständig aufgegeben und die Ableitung von *ard,* welche Yâska für das zweite und dritte Wort aufgestellt hat, für alle drei geltend gemacht. Dasselbe ist schon früher von Fick für *ṛdu* allein geschehen (Vergleichendes Wörterbuch der Indog. Sprachen, 1868. S. 13). Beide weichen aber von Yâska darin ab, dass sie nicht, wie dieser *ard* in der Bed. „gehen" zu Grunde legen, son-|dern in der, welche im sanskr. Nomen 210 *ârd-ra,* griech. ἀρδ und ved. auch in dem Vb. *ard* (vgl. mit Präfix *nis* „ausströmen", mit *pra* Causale „abfliessen machen", *vi* „wegfliessen" im Ptsb. Wtbch.) hervortritt. Allein im Übrigen bleiben sie, trotz der Aufgebung der im Ptsb. Wtbch. gegebenen etymologischen Erklärung, im Wesentlichen von demselben abhängig.

Fick giebt (wohl durch griech. ἀλδ beeinflusst) *ṛdu* die Bed. „erquicklich, mild"; Grassmann, sich enger an die Bed. von *ârdra* („feucht") und ἀρδ („benetzen, anfeuchten, bewässern, tränken") schliessend, die Bed. „süsse Flüssigkeit" jedoch mit dem Zweifel ausdrückenden Zusatz „etwa"; *ṛdûdára* wird dann wie im Ptsb. Wtbch. in *ṛdû-dára* getrennt und hinzugefügt „adj. ursprünglich 'süsse Flüssigkeit (*ṛdŭ*) erschliessend (*dára* von *dṛ* vgl. *dṛ* mit *â*)', dann allgemein 'Gutes gebend, gütig, freundlich'". Man sieht, was das Ptsb. Wtbch. durch ein

„vielleicht" noch als zweifelhaft bezeichnet hat, wird hier als eine sichere Thatsache zu Grunde gelegt; *ṛdûpā́* wird fast ganz wie im Ptsb. Wtbch. ausgelegt: „Biene oder ein anderes Süssigkeit (NB. nicht mehr süsse Flüssigkeit) (*ṛdu*) saugendes (*pâ*) Thier". *ṛdûvṛ́dh* ebenfalls fast ebenso wie im Petersburger Wörterbuch „an der Süssigkeit (*ṛdu*) sich erlabend (*vṛdh*)". *ṛdûvṛ́dhâ* ist hier ausdrücklich als dual fem. bezeichnet, so dass die gegen den Schluss von §. 5 für die Petersburger Erklärung als möglich hingestellte Auffassung hier nothwendig wird, die mächtigen Arme Indra's mit zwei sich an Süssigkeit ergötzenden Bienen verglichen werden.

Mich lange bei diesen Erklärungen aufzuhalten wird wohl 211 kaum nöthig sein, da sie trotz dem, | dass die Identificirung von *ṛdû* mit *mṛdu* aufgegeben ist, doch eigentlich mit denen des Petersburger Wörterbuch zusammenfallen. Unerklärlich bleibt nur, warum Grassmann, nachdem er die richtige Ableitung von *ard* gewählt hat, sich für *ṛdu* nicht wenigstens auf die Bedeutung „Feuchtigkeit" beschränkt hat, da in *ard* absolut kein Moment liegt, welches den Zusatz „süsse" rechtfertigen könnte. Freilich hätte dann auch die Bedeutung „Süssigkeit" für *ṛdû* in *ṛdûpā́* und *ṛdûvṛ́dh* wegfallen müssen, wodurch die Bedeutungen den im Petersburger Wörterbuch aufgestellten etwas unähnlicher geworden sein würden.

§. 7.

Mit der Ableitung von *ard* in der Bedeutung „netzen u. s. w.", welche, so fern sie auch den heimischen Forschern lag, da diesen diese Bed. unbekannt war, doch für die heutige Forschung die nächstliegende war, so dass man kaum begreift, wie so sie zuerst übersehen ward, ist der Weg zur richtigen Erklärung, so viel mir scheint, so sehr gesichert, dass sie kaum mehr zu verfehlen ist. Nur freilich muss man sich erinnern, dass eine Erforschung und Feststellung der vedischen Sprache — sowohl in grammatischer als lexikalischer Beziehung — nicht durch die alleinige Kenntniss des Sanskrits ermöglicht wird, sondern zugleich der methodischen Vergleichung der arischen Volkssprachen Indiens bedarf, so wie nicht minder der übrigen indogermanischen, insbesondere der eranischen und vor allen der des Avesta.

Wie gross die Übereinstimmung der Sprache der Veden und der des Avesta ist, insbesondere in Bezug auf Namen und Wörter, welche der | Religion und Mythologie angehören, 212 ist schon seit lange bekannt; später hat man sich nach und nach davon überzeugt, dass, während in Indien über dunkele Punkte in den Veden so gut wie gar keine irgend verlässige Tradition sich erhalten hat, vielmehr fast alle Aufhellung, welche der Sprache der Veden auf heimischem Boden zu Theil geworden ist, der wunderbar grossartigen grammatisch-etymologischen Forschung der alten Vedenforscher zu verdanken ist, im Gegensatz dazu unter den Bekennern der Avesta-Religion sich zwar keine nennenswerthe wissenschaftliche Behandlung der Avestasprache ausgebildet hat, wohl aber eine mehr oder weniger richtige, auf jeden Fall höchst beachtenswerthe Überlieferung von sehr alter Zeit her überkommen und bewahrt ist.

Wie so sich dieser Gegensatz gestaltet hat, diess zu untersuchen würde hier zu weit führen. Nur auf einen Punkt erlaube ich mir aufmerksam zu machen, in welchem wahrscheinlich der vorzüglichste Grund derselben zu suchen ist.

Während die Inder zu der Zeit, als sie anfingen sich wissenschaftlich mit der Aufhellung der Veden zu beschäftigen, mehrere Phasen religiöser Entwickelung, welche ihrem innern Wesen nach von der vedischen Religion sich auf das stärkste entfernten, theils schon vollendet theils mit grosser Energie begonnen hatten (z. B. die Erhebung des Brahman, die Seelenwanderung, Buddhismus), ist die Avesta-Religion von der Zeit an, bis zu welcher hinauf wir sie zu verfolgen vermögen, bis auf den heutigen Tag hinab, wesentlich dieselbe geblieben — vorzugsweise natürlich in Folge davon, dass sie zweimal während derselben, zur Zeit der Herrschaft der Hellenen und des Islams, von einer herrschenden zu | einer kaum geduldeten, mit 213 Mühe auch nur ihre Existenz fristenden herabgesunken war.

In Indien konnten bei diesem Wechsel der religiösen Anschauung schwerlich Zeiten ausbleiben, in denen die Lieder der Veden — mögen gleich bei Opfern und ähnlichen Gelegenheiten einige derselben vorgetragen sein — weniger oder mehr in den Hintergrund traten. Dadurch geschah es denn, dass, als die Brahmanen — wahrscheinlich im Kampfe gegen den Buddhismus — sie aus ihrem religiösen Arsenal hervorzogen,

sie im Wesentlichen unverständlich geworden, Wörter und religiöse Anschauungen derselben den späteren Geschlechtern ganz abhanden gekommen waren und unter dem Einfluss der neuen religiösen Entwickelungen, unter Beihülfe der Philosophie und Grammatik, mehr oder minder falsch aufgefasst wurden.

Die Bekenner des Avesta dagegen, denen, nach dem Sturze des Achämenidenreiches und noch mehr nach dem der Sassaniden, in ihrer Abhängigkeit und Unterdrückung, von ihrer einstigen Herrschaft und Selbstständigkeit nichts als ihre, im Verhältniss zu der Zeit ihrer Entwicklung und Blüthe, wahrhaft grossartige Religion geblieben war, klammerten sich in der Zeit ihres Elends nun um so fester an diesen glänzenden Rest ihrer Cultur — und die Geschichte muss ihnen das Zeugniss zuerkennen, dass sie, soweit diess ohne wissenschaftliche Behandlung möglich ist, die alte Überlieferung nicht selten im Wesentlichen treu bewahrt haben.

§. 8.

Wem der Avesta bekannt ist, oder wer das Verhältniss seiner Sprache zu der der Veden im Allgemeinen kennend, 214 nach einem mit *ṛdû* ver-|wandten Wort in demselben sucht, dem kann unmöglich die Ähnlichkeit des Wortes *aredu* entgehen, welchem er schon auf der 30sten Seite des Justi'schen Wörterbuchs begegnet. Wer meine Art zu arbeiten kennt, wird mir gewiss zutrauen, dass wenn 1836, wo ich die *Ardvî çûra anâhita* in meinem Excurs über Νέφθαρ[1] behandelt habe, schon ein vedisches Thema *ṛdû* bekannt gewesen wäre, mir die Verwandtschaft desselben mit diesem Worte nicht entgangen sein würde.

Freilich muss man, um diese — und zwar innigste — Verwandtschaft anzuerkennen, sich einerseits von dem Vorurtheil befreien, dass *ṛdû* für *ṛdŭ* oder gar *mṛdu* stehe, andrerseits von den Übersetzungen desselben durch „mild, erquicklich, süss, süsse Feuchtigkeit", drittens von der wenn gleich überlieferten, dennoch irrigen Ableitung des Wortes *ardvî* von *ared* = sskr. *ardh* „wachsen" und der daraus entnommenen Übersetzung desselben durch „hoch".

[1] In dem im Verein mit Moriz A. Stern herausgegebenen Buch „Über die Monatsnamen einiger alter Völker, insbesondere der Perser u. s. w." Berlin 1836. S. 204.

§. 9.

Erweisen wir zuerst die wesentliche Identität der Form von *ṛdû* und *ardvî*, oder *aredvî!*

Die letztere Form erscheint in *aredvîm* Vispered II. 7 Westerg. (= Brockhaus 19); Yaçna 65, 1 bei Brockh. 540 *aredhvîm*, wo aber Westerg. *ardvîm* jedoch mit der V. L. *aredvîm* hat; ferner *aredvî* Vendidad VII. 16 W.; Yaçn. 65, 4 W. hat der Text *ardvî* aber daneben erscheint die V. L. *aredve;* ferner im Gen. sing. *areduyâo* Visp. I. 5 W. (106 Br.), mit der V. L. *aredhuyâo;* Vendid. II. 22 W. | (= Br. 130, wo der Text 215 *ereduyâo* hat, mit der V. L. *areduyâo*), Yasht V. 0. W.

Von dem hier zwischen dem *r* und dem folgenden Consonanten eintretenden Vokal habe ich in dem Aufsatz „Über *ṛ*, *ṝ* und *ḷ*" in „Orient und Occident" III. S. 25 §. 17 ff. gehandelt. Er ist der in dem Halbvokal *r* liegende Vokaltheil, welcher sich in allen indogermanischen Sprachen mehrfach, insbesondere hinter[1] dem *r*, zu geringerer oder grösserer Bestimmtheit zu erheben vermag[2].

Auf ihm, wie an dem angeführten Orte ausgeführt ist, beruht wesentlich die Entstehung des sanskritischen Vokals *ṛ*. Wenn nämlich einem *ar*, hinter welchem dieser Vokal zu sprechen war, eine accentuirte Silbe folgte, schwächte sich auch das dem *r* vorhergehende *a* und das *r* zwischen diesen beiden schwachen Vokalen ward mit ihnen zusammen zu *ṛ*. Natürlich fand | diese Umwandlung nicht auf einmal Statt, sondern, wie 216

[1] Bisweilen jedoch auch vor demselben; so ist z. B. *Índra* in den Veden überaus häufig (s. Grassmann S. 214) *Índara* zu lesen; ebenso *Rudrá* sehr oft *Rudarâ* (z. B. I. 114, 8; II. 33, 1 ff. achtmal, d. h. im ganzen Hymnus, ausser Vs. 4, und sonst vielfach); auch in andern indogermanischen Sprachen, z. B. in ἔρεβος = sskr. *rajas*, goth. *riqis* (vergl. Fick, Vglch. Wtbch I³, 189). Wenn jedoch grundsprachl. *rag*, wie daselbst angenommen wird, für *arg* steht, könnte ἔρεβ die Urform ἐρβ für ἀργ enthalten und der Vokaltheil sich in dem dem ρ folgenden ε laut gemacht haben. Die Form *rag* erklärt sich dann nach „Orient und Occ." S. 28 §. 25. Doch wird jene Annahme zweifelhaft durch die Übereinstimmung des Sanskrit und Gothischen, welche nicht unwahrscheinlich macht, dass in diesem Nomen *rag* schon grundsprachlich sei.

[2] Auf dieser Entwickelung beruhen viel mehr Wörter, als ich a. a. O. beispielsweise angeführt habe und einige ergeben sich dadurch als schon grundsprachlich z. B. ἔρανος = sskn. *ṛiṇa*, beruhend auf dem grundsprachlichen *ranas*, im Sanskrit, wie so viele auf *as*, in die Themen auf *a* übergetreten.

alles Phonetische, nach und nach und man kann in den Veden alle vier Stadien nachweisen, nämlich 1. *ar* mit folgendem Consonanten, 2. *ar* mit Vokal vor dem eigentlich unmittelbar folgenden Consonanten, 3. statt *ar* und dem folgenden Vokal, *ṛ*, aber noch zweisilbig zu sprechen; 4. *ṛ* einsilbig.

Es ist hier nicht der Ort, diess vollständig zu erörtern, und ich darf diess um so mehr unterlassen, da es in den Abhandlungen über die Lautgesetze der vedischen Sprache geschehen wird. Ich beschränke mich daher auf ein Beispiel, welches drei Stadien darbietet und einige für das vierte.

Es ist bekannt, dass das sogenannte Ptcp. Perf. Pass. im Indogermanischen vorzugsweise durch oxytonirtes *ta* gebildet wird; im Sanskrit giebt es nur sehr wenige Ausnahmen, in denen *ta* tonlos ist und zum Theil lässt sich in ihnen die Veränderung des Accents nach analogen Erscheinungen erklären. Von dem indogermanischen Verbum *mar* „sterben" lautete demnach das Ptcp. *martá;* diese Form ist in den Veden erhalten, jedoch nicht mehr mit der categorischen Bedeutung „gestorben", sondern zunächst mit der, wie oben (§. 2) bemerkt, sich an den Begriff der Vollzogenheit schliessenden, die Vollziehbarkeit des Verbalbegriffs ausdrückenden „sterblich" und weiter nur substantivisch „der Sterbliche, der Mensch". In Folge dieses Übertritts aus einer Categorie in eine andere, mit nicht unwesentlicher Bedeutungsmodification, ist im Sanskrit ein Accentwechsel eingetreten (wie z. B. in *divấ* Instrumental, aber *dívâ* Adv. und vielen andern), so dass das Wort hier 217 *márta* accentuirt ist. Dass es jedoch ursprünglich | oxytonirt war, zeigt das entsprechende griech. βροτό für μροτό, in welchem trotz derselben Bedeutungsveränderung der ursprüngliche Accent bewahrt ist; es steht für μοροτό (vgl. dialektisch μορτό und lat. *mor-ior*), in welchem der zwischen ρ und dem folgenden Consonanten eingetretene Vokal sich dem der vorhergehenden Silbe assimilirt hat (vgl. Or. u. Occ. III. S. 27 §. 23). Durch Einfluss des Accents auf der letzten Silbe ist das erste ο eingebüsst, gerade wie in ἔδραχον für ursprünglich ἔ δαραχόν = δραχόν (von δαρχ = Sanskr. *darç*) das erste α aus demselben Grunde; denn dass das Augment ursprünglich ein selbstständiges Wort und der 2te Aor. auf dem Vokal der Endung accentuirt war, ist keinem Zweifel zu unterwerfen und liesse sich Zweifelnden gegenüber, die hinlängliche Kenntnisse haben,

um das Gewicht der dafür entscheidenden Gründe zu verstehen, mit Leichtigkeit feststellen.

Dieses sanskritische *mârta* ist an den meisten Stellen der Veden gerade so zu sprechen, wie es geschrieben wird, wie ihm denn auch im Armenischen *mard* entspricht.

2. An mehreren Stellen der Veden ist das Thema aber dreisilbig zu lesen. Dass diese Dreisilbigkeit durch Aussprache eines Vokals zwischen *r* und *t* zu gewinnen ist, folgt eigentlich schon vollständig aus Ṛ̣V.-Prâtiç. 422 (wonach ein *ṛ* dazwischen zu sprechen wäre); es wird aber über allen Zweifel erhoben durch den treuen Gefährten des vedischen Sanskrit, die Sprache des Avesta, wo dieser Vokal in der Gestalt erscheint, welche sich wahrscheinlich dem zur Vedenzeit gesprochenen am meisten nähert, nämlich *e*; hier heisst das entsprechende Wort durchweg *mareta* [1]. |

3. Durch Einfluss des ursprünglichen Accents auf der 218 letzten (also gewissermassen in den Veden *mar*$_a$*tá*) entsteht dann eigentlich *m*$_a$*r*$_a$*tá*, welches sich zwar in dieser Dreisilbigkeit nicht im Veda erhalten hat, wohl aber im Avesta, wo das Wort *mereta* lautet. Im Sanskrit ist $_a$*r*$_a$ hier wie gewöhnlich zu einsilbigem *ṛ* geworden, *mṛtá* „gestorben".

4. Dagegen giebt es eine keinesweges unbeträgliche Anzahl andrer Wörter mit *ṛ* in den Veden, in denen dieser Vokal noch zweisilbig zu lesen ist, z. B. I. 61, 10 ist statt *vṛtrám* z. l. *v*$_a$*r*$_a$*trám*

ví vṛçad váj | *reṇa V*$_a$*r*$_a$ | *trám Índraḥ* |

also genau entsprechend der Avesta-Form *verethra*.

§. 10.

Das Avesta-Wort *ardvî* oder *aredvî* ist Nom. sing. eines Fem., gebildet eigentlich wie im Sanskrit, durch antretendes *î* (für grdsprchl. *iâ*). Dieses *î* ist aber, wie sporadisch auch im Sanskrit und regelmässig in den indischen Volkssprachen, in den hieher gehörigen Themen fast regelmässig verkürzt, wodurch die alten *î*-Themen theilweis in die *ĭ*-Declination hinüber geführt sind. Die vier Formen dieses Nomens haben sich

---

[1] Ich habe hier die Gründe angeben zu müssen | geglaubt, weil Grassmann (Sp. 1009) sonderbarer Weise meint, dass wo *marta* dreisilbig zu sprechen sei, statt dessen *mârtia* (= *mârtya*) gelesen werden müsse. 218

jedoch rein erhalten. Das auslautende *î* des Nomin. ist nicht verkürzt; dagegen ist es im Vocat., wie im Sanskrit, kurz; im Acc. erscheint *îm* (welches jedoch auch der Declination der *i*-Themen zukömmt) und im Genet. *areduyâo*, welches genau die sskr. Endung der Themen auf °*vî*, nämlich °*vyâs* wider-
219 spiegelt. Viel-|leicht liegt der Grund dieser Bewahrung darin, dass das Wort Name eines göttlichen Wesens ist; doch findet sie sich auch in andern Themen auf ursprüngliches *î* Feminini.

Wie *perethw-i* (für °*v-î*) fem. von *perethu* (= sskr. *pṛithú* f. *pṛithvî́*) und andere, ist *aredvî* f. von *aredu*. Da die Themen auf *u* im Sskr. fast ausnahmslos oxytonirt sind, so musste der oben bemerkte Übergang von ar_a, vermittelst $_ar_a$ (welches auch in der §. 9 erwähnten V. L. des Avesta *ereduyâo* widergespiegelt wird) in *ṛ* Statt finden, so dass dem Masculinar-Thema des Avesta *aredu* im Sskr. *ṛdú* entsprechen würde.

Im Sanskrit werden nun Fem. von Themen auf *u* theils, wie im Avesta, durch *î* gebildet, theils aber auch durch Dehnung des auslautenden *u*, so z. B. von *kádru* f. *kadrû́*, *phalgú* f. *phalgû́*. Hierher gehören natürlich auch Fälle wie *tanû́* sbst. f. Körper vom adj. *tanú* von *tan* „strecken“.

Wir dürfen demnach unbedingt sagen, Avesta *ardvî* oder *aredvî* ist wesentlich identisch mit vedisch *ṛdû́*; der einzige Unterschied besteht darin, dass dort das Fem. durch *î*, hier durch Dehnung des Auslauts gebildet ist.

§. 11.

Im Vendidad VII. 16. W. (= 37 Sp.) heisst es *aredvî nãma âpa* „das Wasser, mit Namen *aredvî*“; ähnlich im Anfang des Âbân Yasht *fraçaçtayaêca areduyâo âpô anâhitayâo* „und zum Preise des fleckenlosen Wassers, der Aredvî“.

Dieses Wasser ist in der persischen Religion zu einer weiblichen Genie personificirt und wird in dem 5ten, dem eben
220 erwähnten Abân Yasht | verherrlicht. Aus diesem insbesondre ergiebt sich die sachliche Bedeutung derselben und welches Wasser gemeint sei, mit voller Bestimmtheit. Es ist zunächst das atmosphärische Wasser oder die atmosphärische Feuchtigkeit überhaupt, welche als Regen, Schnee u. s. w. unmittelbar zur Erde gelangt (Yasht V. 120); ferner gehen von ihm alle Wasser auf der ganzen Erde aus (ebds. V. 15), indem es von dem Berge Hukairya herabströmt und sich in vielen

(tausend) Strömen unaufhörlich nach allen Welttheilen ergiesst (V. 3—5, vergl. 101 und 102); so ist es der Beschützer der ganzen Welt; alles Organische verdankt ihm seine Existenz (vgl. V. 89 und 6). Die *aredvî* ist also ursprünglich die in der Atmosphäre befindliche Feuchtigkeit, als Urquell alles Wassers gefasst und demnach alle auf Erden befindlichen Wasser in sich enthaltend; etymologisch ist es das Femininum von *aredu,* welches bedeutet „die Eigenschaft des *ard* als immanente habend". Da das Wort gewiss ein sehr altes ist, so können wir darüber schwanken, welche von den Bedeutungen von *ard* hier zu Grunde zu legen sei; da das sskr. *ârd-ra* aber „feucht" bedeutet und diese Bed. auch im griech. ἄρδω „befeuchten" zunächst hervortritt, so möchte die primäre Bedeudeutung von *aredvî,* grundsprachlich *ard-u-iâ,* „die feuchte" κατ' ἐξοχήν gewesen und dann im Arischen in der Bedeutung „Feuchtigkeit der Atmosphäre" fixirt sein.

§. 12.

Das ganze Verhältniss zwischen dem Avesta und den Veden lässt kaum einen Zweifel gegen die Berechtigung aufkommen, für Wörter, welche in beiden in wesentlich gleicher Form, wie hier | *ṛdû'* und *aredvî* (*eredvî* in *ereduyâo*), vorkom- 221 men, auch einstige gleiche Bedeutung anzunehmen.

So ist denn auch *ṛdû',* „die atmosphärische Feuchtigkeit", als Urquell alles Wassers in den Veden aufzufassen und, wenn wir uns der unzähligen Stellen in ihnen erinnern, in denen das atmosphärische Wasser, seine Unerschöpflichkeit, seine Lokalität — dass es sich über der Erde schwebend erhält —, seine Art des Herabkommens, seine Kraft und Bedeutung für alle Existenzen mit Staunen und oft sehr naiver Verwunderung, so wie tiefer Dankbarkeit erwähnt werden, werden wir kaum bezweifeln, dass es nur ein Zufall ist, dass uns dieser Name desselben nur in Zusammensetzungen bewahrt worden ist. Er ist von andern wie *útsa, avatá* u. s. w. in den Hintergrund gedrängt, ein Schicksal, dem nicht wenige Wesen des alten religiösen Kreises verfallen sind, die in den Veden nur noch schattenhaft hervortreten, während die vergleichende Mythologie nachzuweisen vermag, dass sie einst eine der höchsten Stellen einnahmen (z. B. *Tritas* und *Traitanas, Tvashṭâ,* ja sogar der höchste indogermanische Gott *Dyaús*).

